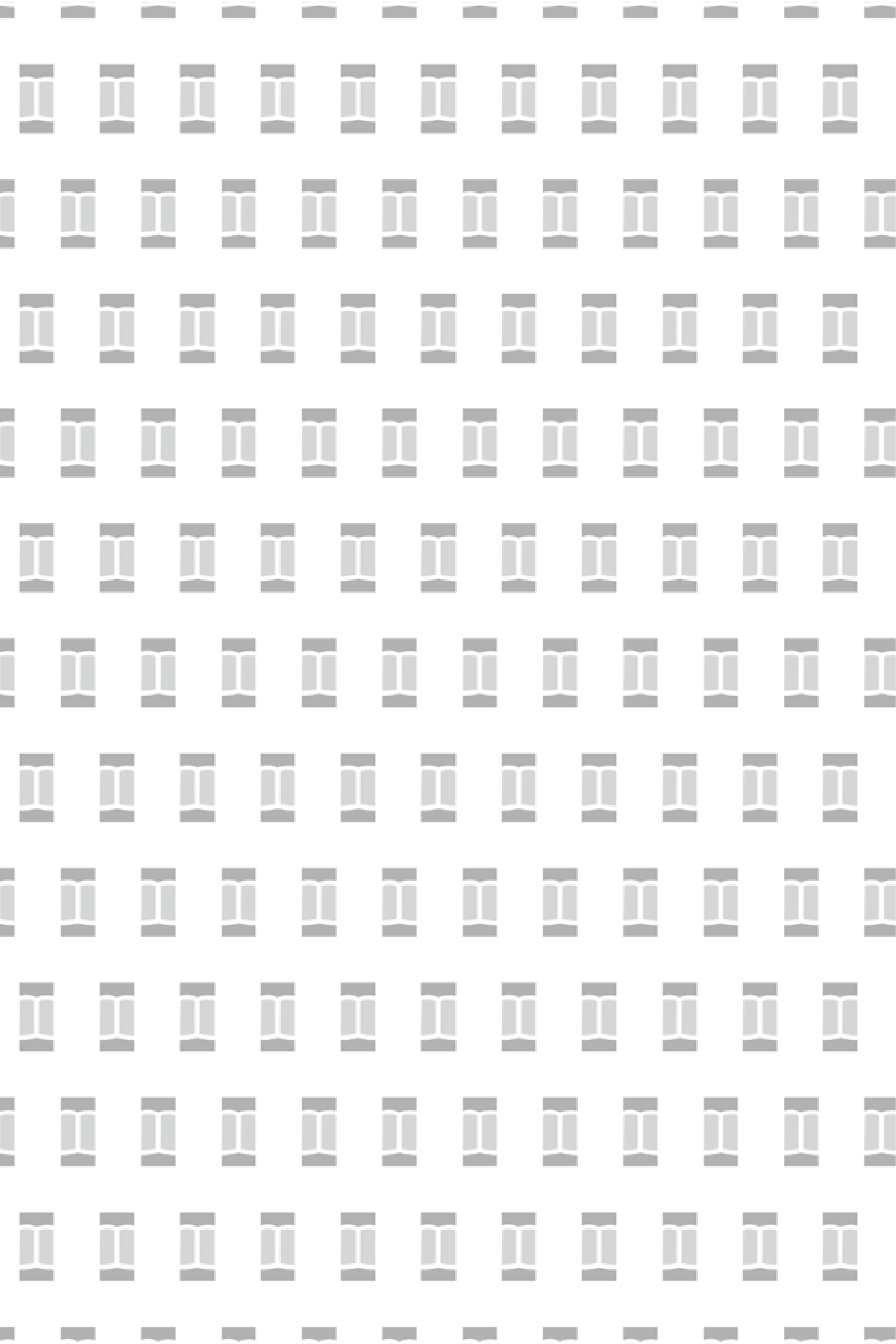
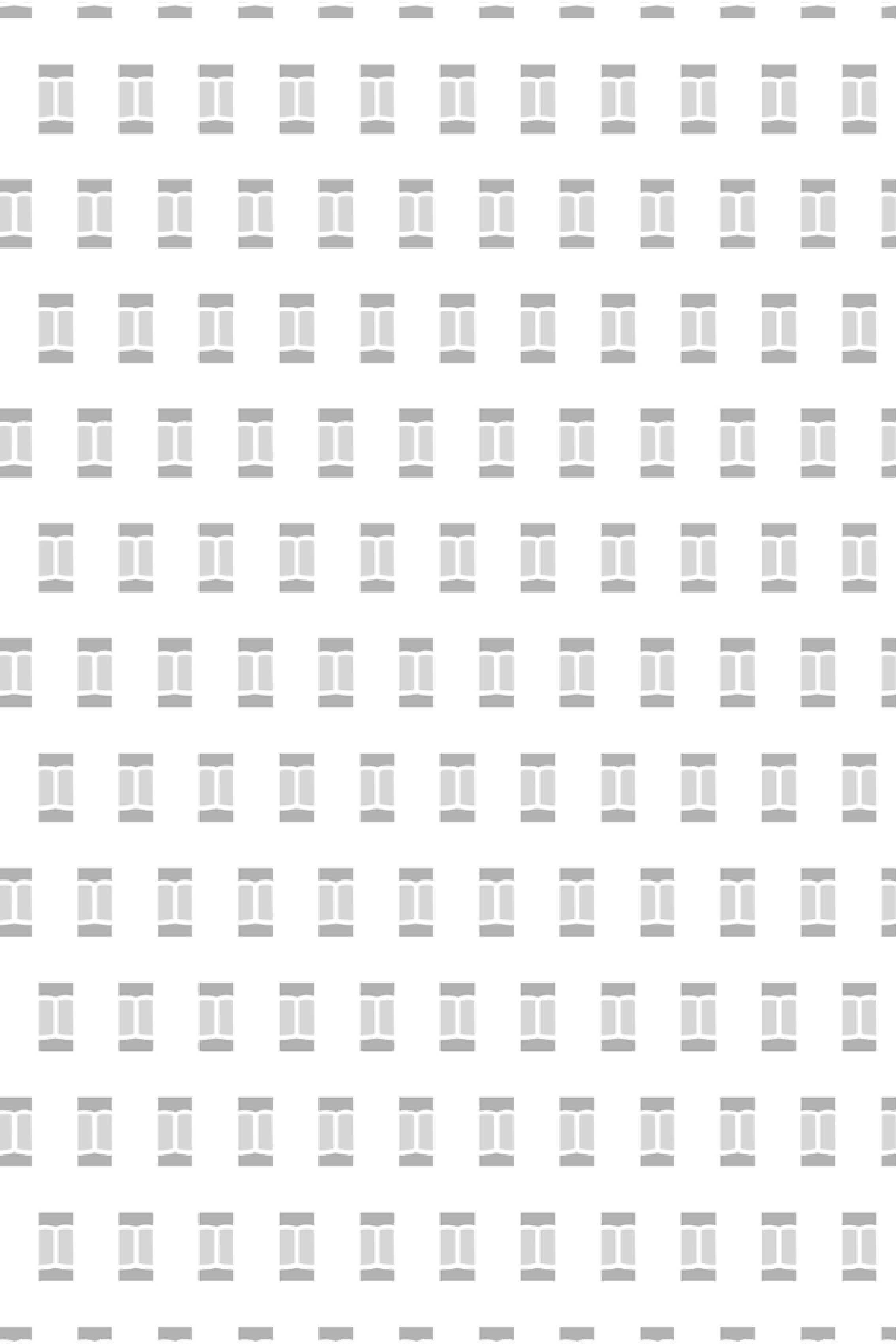




Sentipensar con la tierra

Sentipensar con la tierra

Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia

Arturo Escobar



306
E74s

Escobar, Arturo

Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia/ Arturo Escobar
--Medellín: Ediciones UNAULA, 2014
184 p. (Colección Pensamiento vivo)

Incluye bibliografía
ISBN: 978-958-8869-14-8

I. 1. DESARROLLO ECONÓMICO
2. TERRITORIO
3. GLOBALIZACION
4. CULTURA
5. ONTOLOGÍA

II. Escobar, Arturo

Colección Pensamiento Vivo
Ediciones UNAULA
Marca registrada del Fondo Editorial "Ramón Emilio Arcila"

Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia

© Arturo Escobar
© Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA

Primera edición: noviembre de 2014
ISBN: 978-958-8869-14-8
Hechos todos los depósitos que exige la Ley

Revisión académica y coordinación de la colección:
Marta Cardona López
Docente de la maestría en Educación y Derechos humanos.
Escuela de Posgrados

Diseño, diagramación e impresión:
Editorial artes y letras S.A.S.

Hecho en Medellín - Colombia

Universidad Autónoma Latinoamericana
Cra. 55 No. 49-51 Medellín - Colombia
Pbx: [57+4] 511 2199
www.unaula.edu.co

Acá nacimos, acá crecimos,
acá hemos conocido qué es el mundo

(Lideresa afrocolombiana, Tumaco, Nariño)

Contenido

Introducción

El presente libro recoge dos ensayos escritos entre el 2011 y el 2013, y una breve propuesta de investigación hacia el futuro que surge de los mismos. Los textos constituyen nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia, y contribuyen a delinear un campo que provisionalmente denominamos como "ontología política".[1] Como veremos en el segundo ensayo, el concepto de ontología política busca resaltar tanto la dimensión política de la ontología como la dimensión ontológica de la política. Por un lado, toda ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer la política; por el otro, muchos conflictos políticos nos refieren a premisas fundamentales sobre lo que son el mundo, lo real y la vida; es decir, a ontologías. La ontología política busca entender el hecho de que todo conjunto de prácticas enactúa un mundo, aun en los campos de la ciencia y la tecnología; los cuales se presuponen neutrales y libres de valores, además de universales. Una pregunta fundamental para la ontología política es enton-

[1] Digo denominamos, porque es parte de un proyecto conjunto con los antropólogos Mario Blaser (Universidad Memorial de New Founland, St. John's, Canadá) y Marisol de la Cadena (Universidad de California, Davis). Ver Agradecimientos.

ces: *qué tipo de mundos se enactúan a través de qué conjunto de prácticas, y con qué consecuencias para cuáles grupos particulares de humanos y no-humano*s.

Tomados como un todo (y especialmente en el caso del segundo), los textos incluidos buscan invertir la lógica establecida en las jerarquías del conocimiento. Plantean que las propuestas de algunos movimientos sociales (indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, campesinos y de mujeres) sobre las cuestiones de tierra y territorio están a la vanguardia del pensamiento sobre estos temas (y de algunos otros, tales como la autonomía alimentaria, por ejemplo, y los modelos alternativos de desarrollo), y que no son rezagos del pasado, ni expresiones románticas que la realidad se encargará de desvirtuar. La mayoría de los conocimientos "expertos" desde el estado y la academia sobre estos temas, por el contrario, son anacrónicos y arcaicos, y solo pueden conducir a una mayor devastación ecológica y social. Han dejado de estar a tono con los tiempos. Acaso ¿Hay algo más anacrónico que las llamadas "locomotoras del desarrollo", verdadera metáfora para la revolución industrial del Siglo XIX y nada apropiada para las necesidades del Siglo XXI?

Para no ver esta lectura del lugar de los movimientos sociales en el espectro del pensamiento como utópica y romántica, es necesario ubicarla en tres dimensiones: primero, *la dimensión de la tierra*. El calentamiento global es solo la punta del iceberg de la crisis ecológica que amenaza la vida en el planeta. En este contexto, si consideramos el hecho básico e ineluctable de que todo ser vivo es una expresión de la fuerza creativa de la tierra, de su auto-organización y constante emergencia, incluyendo por supuesto a los humanos, aquellas visiones del territorio y de la vida que parten de esta convicción —como las de los pueblos étnicos que enfatizan la defensa de la madre tierra, entre otras—, pueden fácilmente verse como futuristas, como sintonizadas con el sueño de la tierra.

Segundo, la crisis ecológica y social también ha llevado a muchos visionarios a proponer *una transición ecológica y cultural profunda* hacia órdenes socio-naturales muy diferentes a los actuales como único camino para que los humanos y los no-humanos puedan finalmente co-existir de forma mutuamente enriquecedora, transcendiendo los modelos de la modernidad capitalista de acuerdo a los cuales lo humano se construye a expensas de lo no-humano. Estos *discursos de transición* están surgiendo con fuerza hoy en día en muchos espacios, tales como: la ecología, las ciencias de la complejidad, la espiritualidad, el pensamiento alternativo del desarrollo y la economía, la academia crítica y, por supuesto, en muchos movimientos sociales que imaginan una verdadera "transición civilizatoria". Identificar la producción de conocimiento por parte de los movimientos como pensamiento de avanzada tiene mucho sentido en este contexto, pues muchos activistas están produciendo imaginarios de transición.

Tercero, la misma crisis ecológica y social está llevando a muchos/as pensadores/as y movimientos a enfatizar la re-localización de la alimentación, la economía, y muchos otros aspectos de la vida social como contra-propuesta a la globalización basada en los mercados dominados por grandes conglomerados corporativos. Este *paradigma de la re-localización*, como es bien sabido, es el fundamento de muchas propuestas campesinas y étnico-territoriales sobre la alimentación y la economía, por ejemplo, en el campo de la resistencia a los tratados de libre comercio. En resumen, si las perspectivas para las políticas rurales ofrecidas por el estado y la mayor parte del sector privado y hasta de la academia reflejan los valores de un mundo que se cae a pedazos, las de los movimientos representan la defensa de la vida y la esperanza de otros mundos posibles. Estos trabajos buscan entonces invertir la evaluación usual del conocimiento: por un lado, hacer visibles y valorar los co-

nocimientos otros de los movimientos sociales; por el otro, al hacerlo, contribuir al debate sobre otras políticas rurales, sociales, ambientales y culturales posibles.

Estos textos, finalmente, también se inspiran en el concepto de *sentipensamiento* popularizado por el maestro Orlando Fals Borda (1986), y que aprendiera de las concepciones populares ribereñas de la Costa Atlántica. *Sentipensar* con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista;[2] es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir. Este es un llamado, pues, a que la lectora o el lector sentipiense con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos —con sus ontologías—, más que con los conocimientos des-contextualizados que subyacen a las nociones de "desarrollo", "crecimiento" y, hasta, "economía".

El primero: *El desarrollo (de nuevo) en cuestión: algunas tendencias en los debates críticos sobre capitalismo, desarrollo y modernidad en América Latina* pone al día las discusiones sobre desarrollo, postdesarrollo y alternativas *al* desarrollo en América Latina durante la última década. Así, al inicio repaso las discusiones académicas sobre el "desarrollo" y el "postdesarrollo" y recorro terreno ya conocido, incluyendo la crítica cultural y posestructuralista al concepto de desarrollo de la década de los noventa y la propuesta del postdesarrollo como concepto y práctica social, desde entonces hasta el presente.

Luego hago una breve discusión de los aspectos más sobresalientes de la coyuntura actual como trasfondo de las tendencias teórico-políticas más recientes; a continuación,

[2] Ver el hermoso libro producido por Xochitl Leyva y colaboradores de la Red de artistas comunitarios, comunicadores, y antropólogas/os de Chiapas: *Tejiendo nuestras raíces* (San Cristóbal de las Casas: Universidad de las Ciencias y Artes de Chiapas, 2011, (http://jkopkutik.org/sjalelkibeltik/).

examino las cinco tendencias que considero las más novedosas en los estudios críticos del "desarrollo" en América Latina en los últimos años; las cuales incluyen: el pensamiento decolonial, las alternativas *al* "desarrollo", las transiciones al postextractivismo, la crisis y cambio de modelo civilizatorio y varias perspectivas interrelacionadas que se centran en "la relacionalidad" y "lo comunal".

Para finalizar hago unas reflexiones cortas sobre temas acotados (la modernidad, la invisibilidad de lo afro y el género y la sustentabilidad); además de hacer una distinción entre dos concepciones de cultura: la cultura como "estructura simbólica" (la acepción más antigua y aceptada, tanto en la antropología y los estudios culturales como en las políticas culturales del estado); y, la cultura como "diferencia radical" (concepción emergente). La cultural como diferencia radical se relaciona con términos tales como "civilización", "cosmovisión", "diferencia epistémica", y "lógicas comunitarias", todas las cuales complejizan la noción más acotada de cultura como estructura simbólica. El propósito principal de esta distinción es posicionar el segundo concepto como posible plataforma para pensar y actuar en el campo de "cultura y desarrollo". Clarificar esta diferencia, argumento, pudiera tener implicaciones éticas, políticas y prácticas significativas.

Se sugiere que la noción de cultura como estructura simbólica continúa albergando la creencia de un mundo único que subyace a toda realidad —un mundo constituido de un solo mundo—. En el fundamento de esta creencia hay dos grandes procesos interrelacionados: ciertas premisas ontológicas sobre lo que constituye lo real, especialmente la unicidad del mundo natural; y, procesos históricos de poder que han permitido a esta concepción de Un Mundo naturalizarse y expandirse a todos los espacios socio-naturales. A pesar de que las luchas y procesos que se siguen dando en nombre de la cultura como estructura simbólica

—incluyendo el multiculturalismo, hibridación de identidades, luchas contra la discriminación, etc.— siguen siendo importantes, cada vez son más claros sus límites para imaginar futuros distintos y para alimentar el pensamiento de las transiciones.

La noción de cultura como diferencia radical, por el contrario, se basa en el cuestionamiento de los dualismos constitutivos de las formas dominantes de modernidad y de la idea de un mundo hecho de un solo mundo. Para substanciar esta proposición, el texto propone la noción de ontología como alternativa a "cultura" como espacio para pensar los complejos procesos de disputa entre mundos a los que asistimos hoy en día. Una concepción de ontología que permita múltiples mundos nos llevará, como veremos, a la noción del pluriverso y a enfatizar las ontologías no dualistas o relacionales que mantienen muchas comunidades. En sus movilizaciones, muchos pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina están poniendo de presente la existencia de lógicas relacionales y propiciando lo que llamaremos la activación política de la relacionalidad.

El segundo: *Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"* fue preparado con dos propósitos en mente: como documento de trabajo para el segundo taller del proyecto: *Escalas de gobernanza, Las Naciones Unidas, los estados y los pueblos indígenas. Auto-determinación en tiempos de globalización* (Sogip), de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (junio de 2013),[3] y para el Foro internacional: *Otras economías posibles para otros mundos posibles*, organizado por el Proceso de comunidades negras de Colombia (Cali, julio de 2013). Igualmente lo presenté en el Foro internacional: *Política rural: riesgos, retos, y perspectivas*, organizado por la Contraloría delegada para el sector agro-

[3] Ver http://www.sogip..fr/?lang=es

pecuario de la Contraloría General de la República (octubre de 2013).

El ensayo propone que los derechos de los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes a sus territorios pueden ser vistos en términos de dos grandes procesos entrelazados: la *problematización de las identidades "nacionales"*, con el concomitante surgimiento de conocimientos e identidades indígenas, afrodescendientes y campesinas; y la *problematización de la vida*, en relación con la crisis de la biodiversidad, el cambio climático y el incremento del ritmo de la devastación ambiental por las industrias extractivas.

Ambos procesos convergen en las conceptualizaciones y prácticas de los territorios mantenidos por comunidades y sus organizaciones étnico-territoriales en muchas partes del mundo. El trabajo desarrolla una perspectiva de *ontología política del territorio*. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo (capitalista, liberal y secular), muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas pueden ser vistas como adelantando *luchas ontológicas*; es decir, como involucrando la defensa de otros modelos de vida. Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia un mundo donde quepan muchos mundos, o sea, al pluriverso. Se ilustra el argumento referenciando las propuestas de algunas organizaciones étnico-territoriales de comunidades afrodescendientes, particularmente del Proceso de comunidades negras de Colombia (PCN). En estas encontramos un sofisticado pensamiento producido alrededor de la radicalización de sus luchas por el territorio y contra la avalancha desarrollista, armada y extractivista de la última década.

Finalmente, la propuesta de investigación que cierra el libro, llamada simplemente *Transiciones* propone la creación de algo que por lo pronto denomino como *espacio* para pensar las transiciones; más que un centro o instituto, la

noción de espacio (que tiene cierto uso en los campos del arte y el diseño, lo cual le confiere un carácter algo más abierto y experimental) pretende la creación de una plataforma (o quizás una "ontología" como se entiende este concepto en el campo digital, tal como en la llamada web semántica) para la construcción de pensamiento, investigación y praxis para las transiciones hacia el pluriverso. Uno de los objetivos del espacio sería contribuir a la creación de léxicos para las transiciones y propiciar una visión del diseño como praxis crítica para las transiciones (diseño ontológico).

La propuesta igualmente sugiere dos ejercicios regionales concretos para poner en marcha el proyecto: uno para el valle geográfico del río Cauca y otro para el Pacífico. Como la propuesta sugiere, estas regiones (como sin duda muchas otras regiones del mundo) pueden ser re-imaginadas como espacios perfectamente propicios para las transiciones a modelos completamente diferentes de región. La propuesta ha sido acogida inicialmente de forma generosa por el Grupo Nación/Cultura/Memoria (grupo de Colciencias albergado en el Departamento de Historia de la Universidad del Valle-Cali). Es, sin embargo, una propuesta abierta a muchas voces y esfuerzos. *Transiciones* sería uno de los medios para avanzar en el proyecto teórico-político de los estudios del pluriverso, con el cual termino esta introducción.

Hacia los *Estudios del pluriverso*

Para terminar, y sin elaborar mucho la idea, debo resaltar que estos textos también contribuyen al proyecto colectivo que hemos estado desarrollando con los colegas mencionados sobre *Estudios del pluriverso*. Estos estudios surgen del afán de la academia crítica de acompañar las luchas de aquellos mundos que buscan perseverar, en medio de las intensas arremetidas uni-mundistas de la globalización

neoliberal. Se orientan, por un lado, a presentar alternativas viables al discurso y prácticas del mundo único para aquellos uni-mundistas modernos ya cansados de sus vacías narrativas universalistas; y, por el otro, a entender los múltiples proyectos basados en otros compromisos ontológicos y formas de mundificar la vida, y las muchas maneras como estas luchas debilitan el proyecto del mundo único y al mismo tiempo contribuyen a ampliar sus espacios de re-existencia.

La gran diversidad de luchas por defender paisajes, montañas, bosques, semillas, ríos, territorios, páramos; y, por supuesto, otras formas humanas de construir el mundo son testimonios elocuentes de la crisis del Mundo-Uno: moderno/capitalista, secular, racional y liberal con su insistencia en la ilusión del "progreso" y el "desarrollo", en el que el consumo individual y la competitividad del mercado se convierten en la norma y medida del actuar humano.

Estos *Estudios* son necesariamente inter-epistémicos; es decir, parten de la premisa de que hay muchas configuraciones del conocimiento y el saber, más allá del conocimiento consagrado como tal por la academia. Problematizan las ontologías dualistas modernas y se abren a las ontologías relacionales que, como la tierra misma, caracterizan los mundos de muchos pueblos con apego al lugar y al territorio. Los *Estudios del pluriverso*, debe aclararse, no son aplicables solo a grupos étnicos o a contexto rurales. En la medida en que todas y todos habitamos el pluriverso, a todas y todos nos competen, especialmente a aquellos/as que vivimos en los mundos urbanos más densamente individualizados, tales como las clases medias.

Quiero también dejar en claro que no buscan reemplazar los estudios críticos del capital y la modernidad desde los campos más establecidos de la economía política, los estudios culturales o la ecología política. Son un intento de llegarle a las mismas preguntas y procesos, pero desde una

perspectiva diferente: la de la ontología política. Si bien todos estos diversos tipos de análisis son complementarios en muchos aspectos, podrían presentar tensiones en otros, pero pienso que en todos los casos estas pueden ser construidas como tensiones productivas. En última instancia, todos los campos de estudio en cuestión se refieren a luchas vitales por la multiplicidad de formas que puede tomar la vida y que, claramente, los rebasa.

Los *Estudios del pluriverso* buscan iluminar aquellos mundos y conocimientos de otro modo que existen en nuestro medio o a aquellos que, así sea entre claroscuros y neblinas conceptuales y prácticas, podamos adumbrar como posibilidades para la re-existencia. No hay una sola noción del mundo, de lo humano, ni de lo natural que pueda ocupar por completo este espacio de estudios. Aunque apoyándose en las tradiciones y tendencias críticas de la academia, los estudios pluriversales tendrán que labrar sus propios derroteros, más allá de la academia; quizás con aquellos humanos y no humanos —con los sueños la Tierra, de los pueblos y de los movimientos— que, desde una relacionalidad profunda, insisten contra viento y marea en imaginar y entretejer otros mundos. Quisiera pensar que los textos aquí recogidos proporcionarán pistas para este proyecto, necesariamente colectivo.

Agradecimientos

Mis principales agradecimientos van para Marta Cardona López, integrante del colectivo de la maestría en Educación y Derechos humanos de la Escuela de Posgrados de la Universidad Autónoma Latinoamericana de Medellín. Su propuesta de iniciar una colección de ***Pensamiento vivo*** desde nuestro Continente como herramienta esencial para la pedagogía crítica universitaria del presente es algo que denota una gran visión del trabajo intelectual como construcción de un espacio teórico-político para la transforma-

ción de la sociedad, de las condiciones de la vida y, en última instancia, de los mundos. Gracias, igualmente, a Irène Bellier, directora del Laboratorio de Antropología de las Instituciones y las Organizaciones Sociales del Ehess, por la invitación inicial que me motivara a escribir el texto sobre *Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"*.

Son muchas las personas a quienes tendría que agradecer en este libro; sin embargo, solo podré mencionar las más directamente implicadas en su escritura. Primero, al Proceso de comunidades negras (PCN), por brindarme la oportunidad de co-laborar con su pensamiento y con sus luchas por ya dos décadas. Gracias al Palenque del Alto Cauca del PCN, en particular por permitirme participar en el espacio de algunos de sus proyectos durante los últimos dos años y pensar otros en común; gracias, en especial, a Marilyn Machado en este sentido y a Francia Márquez y otros compañeros de la comunidad de La Toma y del Norte de Cauca por compartir sus análisis del conflicto en la región.

Intercambios asiduos por correo electrónico durante los primeros seis meses del 2012 con un grupo compuesto por: Carlos Rosero y José Santos (PCN), Gladys Jimeno, Aída Sofía Rojas Sotelo, Amanda Romero y Patricia Botero, me sirvieron mucho para clarificar los complejos procesos acaecidos en Colombia recientemente. Gracias a Carlos por circular documentos claves y por sus claros análisis; a Sofía por su información y análisis sobre la minería; y, a Patricia por la interlocución comprometida sobre dinámicas del conocimiento.

Las conversaciones con Carlos Walter Porto Gonçalves y Catherine Walsh sobre territorio y diferencia (Chapel Hill, abril de 2013) fueron esclarecedoras para el segundo ensayo. Intercambios con Darío Fajardo Montaña, Eloísa Berman, Anthony Dest, Ulrich Oslender e Hildebrando Vélez,

durante el 2013, también fueron fructíferos en relación con cuestiones territoriales y ambientales en Colombia. Igualmente agradezco a Charo Mina Rojas, Joseph Jordan y Gimena Sánchez del Afro-colombian solidarity network (Washington, DC) por la información y las discusiones de contexto y acción en temas afines; y, a Libia Grueso (PCN), Enrique Leff, y Eduardo Restrepo por discusiones de distintos aspectos sobre "territorio", medio ambiente y el Pacífico a lo largo de los años.

Considero que estos textos son, también, parte de una conversación sostenida por cerca de cinco años con varios colegas sobre la relacionalidad y las transiciones, entre los cuales destaco a: Mario Blaser, Marisol de la Cadena y Eduardo Gudynas. Gracias, igualmente, a Cristina Rojas (Universidad de Carleton, Ottawa) y Michal Osterweil (Chapel Hill) a este respecto.

El desarrollo (de nuevo) en cuestión: algunas tendencias en los debates críticos sobre capitalismo, desarrollo y modernidad en América Latina[4]

Por más de sesenta años América Latina ha vivido —gozado y sufrido quizás— los avatares del pensamiento y la práctica del "desarrollo". Aunque esta vivencia siempre ha tenido como fuente importante y referente inevitable los procesos económicos, culturales y de producción de conocimiento de las metrópolis (antes: países del Centro, hoy: el Norte global), el "desarrollo" siempre se ha vivido y reinventado con sus propias inflexiones en nuestro Continente. No es muy diferente hoy en día, aunque, como veremos, podría pensarse que el último lustro está marcando una verdadera reinvención del discurso y abriendo rutas para, tal vez, ir más allá de este en forma decidida.

Es habitual identificar retóricamente el inicio de la época del desarrollo con el famoso discurso de posesión del Presidente Truman del 20 de enero de 1949, cuando anunció al mundo la nueva doctrina del "trato justo" para las que, desde entonces, fueron vistas como "áreas subdesarrolladas".

---

[4] Este texto fue preparado para la Carta latinoamericana, publicación virtual del Consejo Latinoamericano de Ecología Social, Claes, de Montevideo.

En la visión de su famoso Punto IV, la clave para reproducir en el mundo entero las características de las sociedades avanzadas (altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y valores "modernos") era una juiciosa combinación de capital, conocimientos expertos y tecnología. En pocos años, este sueño recibió el respaldo universal de los poderosos del mundo; no solo esto, por varias décadas pareció volverse hegemónico en la vida económica, social y cultural de muchos pueblos (Esteva, 1992; Escobar, 1996). Hoy en día pareciera que se avizora, finalmente, el fin de esta era.

La primera parte de este ensayo repasa brevemente las discusiones académicas (y, en menor grado, políticas) sobre el "desarrollo" y el "postdesarrollo". La segunda analiza algunos aspectos resaltantes de la coyuntura actual como trasfondo. La tercera aborda las cinco tendencias que considero más novedosas en los estudios críticos del "desarrollo" en América Latina en los últimos años. Estas incluyen: el pensamiento decolonial; las alternativas *al* "desarrollo"; las transiciones al postextractivismo; la crisis y cambio del modelo civilizatorio; y varias perspectivas interrelacionadas que se centran en modelos de "la relacionalidad" y "lo comunal". Y, la cuarta recoge unas cortas reflexiones finales sobre temas acotados (modernidad, la invisibilidad de lo afro y el género, y la sustentabilidad).

Del "desarrollo" al "postdesarrollo"

Genealogía del "desarrollo" (1951 – 2000)

Desde el punto de vista de la genealogía del pensamiento y de la sociología del conocimiento, la era del "desarrollo" puede ser vista como marcada por cuatro grandes fases. A lo largo de los primeros cincuenta años (1951-2000), la conceptualización sobre el desarrollo en las ciencias sociales atravesó por tres momentos principales correspondientes

a tres orientaciones teóricas contrastantes: la teoría de la modernización en las décadas de los cincuenta y sesenta, con su teoría aliada de crecimiento económico; la teoría de la dependencia y perspectivas relacionadas en los años sesenta y setenta; y las aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural en los años noventa. A estas tres fases podría sumarse una cuarta, definida por la primacía de la visión neoliberal de la economía y la sociedad; la cual, más que una nueva etapa *per se*, produjo un debilitamiento y abandono parcial del interés en el "desarrollo" como tal. Repasemos brevemente cada una de estas fases.

La teoría de la modernización inauguró, para muchos teóricos y elites mundiales, un período de certeza bajo la premisa de los efectos benéficos del capital, la ciencia y la tecnología. Desde esta perspectiva, el "desarrollo" inevitablemente se lograría si los países seguían las prescripciones trazadas desde las grandes instituciones como el Banco Mundial, y si aplicaban con ahínco toda la gama de conocimientos que a partir de los años cincuenta empezó a producirse en las universidades del Centro y, con el paso del tiempo, en las de la periferia. La categoría de "modernización" en este contexto de los cincuenta y sesenta, se refería primordialmente a la transformación inducida de las "sociedades tradicionales" en "sociedades modernas" (a la USA). Al final del cuento, todos seríamos ricos, racionales y felices.

Esta certeza sufrió su primer golpe con la teoría de la dependencia, la cual planteaba que las raíces del subdesarrollo se encontraban en la conexión entre la *dependencia económica externa* (dependencia de los países de la periferia de los del centro) y la *explotación social interna* (especialmente de clase), no en una supuesta carencia de capital, tecnología o de los valores modernos. Para los teóricos de la dependencia el problema no residía tanto en el desarrollo, sino en el capitalismo; es decir, el desarrollo y la modernización se lograrían con la transformación de las sociedades de capi-

talistas en socialistas.[5] En los años ochenta y, especialmente, en los noventa, un creciente número de críticos culturales en muchas partes del mundo empezaron a cuestionar el concepto mismo del desarrollo. Dichos críticos analizaban el desarrollo como un "discurso" (la categoría del momento) de origen occidental que operaba como un poderoso mecanismo para la producción cultural, social y económica del Tercer Mundo: este fue el tercer momento.

Estos tres momentos pueden ser clasificados, de acuerdo con los paradigmas originarios de los cuales emergieron como: teorías liberales, marxistas y postestructuralistas, respectivamente. Si para los primeros la pregunta fundamente era (y sigue siendo, aunque con actores económicos diferentes del estado en un papel más central): cómo puede la sociedad desarrollarse a través de la combinación de capital y tecnología, y de acciones estatales de política económica y social; para los segundos era: cómo ha funcionado el desarrollo como ideología dominante y cómo puede el desarrollo ser desligado del capitalismo, para así propender por un desarrollo de corte socialista (o socialdemócrata al menos). Para los postestructuralistas la pregunta clave era bien diferente: cómo llegaron África, Asia, y América Latina a ser representados ("inventados") como "subdesarrollados" y cómo ha funcionado el discurso del desarrollo para moldear la realidad de estos países de formas particulares. En otras palabras, ¿cómo ha operado "el desarrollo" como estrategia de dominación cultural, social, económica, y política? Las implicaciones de este giro en la

---

[5] El enfoque de la teoría de la dependencia fue sin duda más comprehensivo que el de la modernización, en el sentido de que su análisis de la "dependencia estructural", siguiendo la orientación marxista, requería no solo un análisis global; sino de las interrelacionas económicas, sociales y políticas. Es aún interesante leer el Capítulo 2 del clásico de Cardoso y Faletto (*El análisis comprehensivo del desarrollo*, 1971) desde esta perspectiva. Una obra importante relacionada con el tema y de fuera del continente es la escrita por Amin (1975).

pregunta básica, como veremos en el siguiente aparte, fueron más profundas que los cuestionamientos anteriores.[6]

Es útil mencionar brevemente los argumentos de esta última escuela ya que de allí surgiría el concepto de postdesarrollo que hará carrera más adelante y que estaría retornando hoy en día. Estos pueden ser resumidos en los siguientes puntos:

- Como discurso, el "desarrollo" surgió a principios del período posterior a la Segunda guerra mundial, si bien sus raíces yacen en procesos históricos más profundos de la modernidad y el capitalismo, fue durante ese período que todo tipo de "expertos" empezaron a aterrizar masivamente en Asia, África y Latinoamérica, dando realidad a la invención del "tercer mundo".
- El "desarrollo" hizo posible la creación de un vasto aparato institucional a través del cual el discurso se convirtió en una fuerza social real y efectiva transformando la realidad económica, social, cultural y política de las sociedades en cuestión. Este aparato comprende una variada gama de organizaciones; desde las instituciones de Bretton Woods (Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional) y otras organizaciones internacionales (sistema de la ONU), hasta las agencias nacionales y locales de planificación y desarrollo.
- Puede decirse que el discurso del desarrollo ha operado a través de dos mecanismos principales: la profesionalización de "problemas de desarrollo", incluyendo el surgimiento de conocimientos especializados, así como vastas áreas del saber para lidiar con todos los aspectos del "subdesarrollo"; y, la institucionalización del desarrollo y la enorme red de organizaciones

[6] Para una discusión más exhaustiva de las fases del desarrollo y del concepto de postdesarrollo, véase Escobar (2005).

arriba mencionadas. Estos procesos facilitaron la vinculación sistemática de conocimientos y prácticas (formas de conocer y de poder) por medio de proyectos e intervenciones particulares.

- Finalmente, el análisis postestructuralista destacó la exclusión de los conocimientos, las voces y preocupaciones de aquellos quienes, paradójicamente, deberían de beneficiarse del desarrollo: los pobres de Asia, África y Latinoamérica.[7]

El postdesarrollo como concepto y práctica social (1991-2010)

Imaginar el final del "desarrollo" —de una u otra manera— fue el corolario casi que natural de la tarea deconstructiva de los noventa. De todas estas, quizás el concepto del postdesarrollo, aunque controvertido, ha sido el más duradero y pudiera estar resurgiendo en la década actual. Veamos de qué se trata. Como ya se mencionó, el postdesarrollo surgió del análisis del desarrollo como conjunto de discursos y prácticas que tuvo un impacto profundo en la manera en que Asia, África y América Latina llegaron a ser consideradas como "subdesarrolladas" y tratadas como tales.

[7] Como para las escuelas anteriores (modernización y dependencia), sería imposible reseñar las obras principales y las diferencias entre estas. Mencionaré que se trata (como con las otras dos escuelas) de un grupo grande y heterogéneo de autores/as, solo algunos/as de los/as cuales pueden ser considerados/as postestructuralistas, mientras otros/as no. Muchas/os se considerarían críticos/as culturales. La mayoría proviene de países del Sur global, especialmente el Sur de Asia (Nandy, Kothari, Shiva, Vishvanathan) y América Latina. Varios/as han estado vinculados/as con el trabajo de Illich (Esteva, Sachs, Rahnema y Robert) o han mantenido vínculos con movimientos sociales. Para una discusión de este enfoque y bibliografía, véase Sachs (1992); Escobar (1996). Si consideráramos el campo de la teoría social como un todo, diríamos que esta tercera escuela tiene vínculos, además de con el posestructuralismo foucaultiano, con la teoría anti y postcolonial, los estudios culturales y ciertos post-marxismos como los de Laclau y Mouffe (1985).

En este contexto, el postdesarrollo intentaba designar por lo menos tres objetivos interrelacionados: primero, la necesidad de descentrar el desarrollo; es decir, de desplazarlo de su posición central en las representaciones y discusiones sobre la realidad social en Asia, África y América Latina. Un corolario de esta primera meta era abrir el espacio discursivo a otras formas de describir esa realidad, menos mediadas por las premisas y las experiencias del "desarrollo". Segundo, al desplazar al "desarrollo" de su centralidad en el imaginario discursivo, el postdesarrollo sugería que efectivamente era posible imaginar el fin del desarrollo. En otras palabras, identificaba alternativas *al* desarrollo, en lugar de alternativas de desarrollo (tales como desarrollo participativo, sostenible, a escala humana, etc.; las cuales, desde la perspectiva del postdesarrollo, eran consideradas como parte del mismo universo discursivo), como una posibilidad concreta. Tercero, el postdesarrollo buscaba enfatizar la importancia de la transformación de la configuración particular de conocimiento y poder establecida por los conocimientos expertos. Con este fin proponía que las ideas más útiles acerca de las alternativas podrían ser obtenidas de los conocimientos y prácticas de los movimientos sociales, más que de los flamantes expertos formados en las grandes universidades del mundo.

Es justo decir que el postdesarrollo tuvo poca trayectoria y repercusión en América Latina, más allá de círculos académicos e intelectuales, con la excepción parcial de México y Colombia. Sin embargo, formulado inicialmente a comienzos de los noventa, y diseminado en algunos textos en el Continente, no ha pasado del todo desapercibido.[8] Este

[8] Según los editores del *Postdevelopment reader* (Rahnema y Bawtree, eds. 1997), la palabra "postdesarrollo" se utilizó por primera vez en 1991 en un coloquio internacional celebrado en Ginebra. El autor de este artículo lo usó por primera vez ese mismo año en Caracas en un encuentro sobre pensamiento crítico latinoamericano organizado, entre otros, por Edgardo

concepto podría ser un caso más, en la historia intelectual Latinoamericana, de "as idéias fora do lugar", debate famosamente lanzado por el brasilero Schwartz a comienzos de los setenta (aunque seguido más en los estudios literarios y culturales que en las ciencias sociales). El concepto de postdesarrollo podría sugerir una variante interesante del debate de aquellas ideas que tienen una productividad restringida en su momento y que bien pueden desaparecer o reactivarse en el futuro.

Entonces, ¿qué podemos decir sobre la noción de postdesarrollo después de esta revisión, quizá demasiado apresurada y parcial, de las tendencias académicas? Hay algunas cuestiones que se pueden destacar en relación con la utilidad de la noción en la actualidad. Creo que el núcleo de la noción sigue siendo válido, es decir: la necesidad de descentrar el "desarrollo" como un descriptor social; el cuestionamiento de las prácticas de conocimiento del "desarrollo"; y la crítica del postdesarrollo a las ideas de crecimiento, progreso y modernidad. Dicho esto, una de las principales consecuencias del postdesarrollo queda aparentemente sin solución desde este marco: la noción de alternativas *al* desarrollo.

No solo el proyecto del desarrollo sigue viento en popa, sino que parece haberse vuelto más fuerte desde mediados de la década del noventa. Como Esteva, uno de los críticos más lúcidos y persistentes del "desarrollo", planteara en su análisis más reciente: "el desarrollo fracasó como un proyecto socio-económico, pero el discurso del desarrollo aún contamina la realidad social. La palabra permanece en el centro de una poderosa pero frágil constelación se-

---

y Luis Lander y Margarita López Maya. Ver Escobar (1991); este ensayo fue publicado en 1992 en inglés bajo el título de *"¿Imagining a postdevelopment era? Critical thought, development, and social movements"*, en la Revista: *Social text*). Hay varios libros en castellano sobre el tema, particularmente, de Colombia, México y España.

mántica" (2009, p. 1). A pesar de una serie de crisis, los discursos emergentes y los retos político-culturales concretos parecen jugar a favor de mantener vivo los imaginarios del postdesarrollo y de alternativas *al* "desarrollo". Esta es la posibilidad que pudiera estar surgiendo ahora con fuerza, y a la cual dedicaremos el resto de este breve ensayo.

La nueva trama de las perspectivas críticas sobre el "desarrollo"

La "globalización" en crisis

Bien conocida es la caracterización de los ochenta como una "década perdida" para América Latina. Dicha década representó el periodo más virulento del reduccionismo de mercado con sus concomitantes tecnologías político-económicas, tales como: el ajuste estructural, las privatizaciones, liberalización de mercados, desmantelamiento de políticas sociales, etc. Como es bien sabido, casi todos los países de la región siguieron de alguna u otra forma estas políticas del llamado "Consenso de Washington" hasta finales de los noventa.

Durante este tiempo pareciera que el interés en el desarrollo se hubiera desvanecido a favor de la acción de los mercados, aunque, como bien lo apuntan Gudynas y Acosta, bajo las reformas neoliberales de mercado "el núcleo básico desarrollista persistió y se acentuó" (2011, p. 74). Es mucho lo que se ha escrito ya sobre estas dos décadas, especialmente desde una perspectiva de economía política marxista. Esta crítica sigue siendo importante, pero insuficiente para dar explicación a nuevas tendencias tanto en la práctica social como en el campo de las ideas. Si bien los ochenta y noventa dieron paso a la era de la "globalización" y a los análisis liberales y marxistas sobre esta, pareciera ahora ineludible aceptar que, dicha globalización y sus diversos imaginarios, están en crisis.

El mundo ha cambiado enormemente desde mediados de la década del noventa. Desde una perspectiva de los estudios del desarrollo, a mi manera de ver, los cinco factores más relevantes en esta transformación han sido: primero, el enorme papel asumido por China —y en menor medida la India y Brasil, o en general el bloque BRIC— en la economía global; segundo, los reajustes en la geopolítica mundial sucedidos a raíz de los ataques contra el World trade center en Nueva York del 11 de septiembre de 2001 y la posterior invasión de Irak en marzo de 2003; tercero, el fin del llamado Consenso de Washington, es decir, el conjunto de ideas y prácticas institucionales que gobernara la economía mundial desde la década del setenta, más comúnmente conocido como neoliberalismo (ahora reemplazado por el llamado "Consenso de los commodities", a discutirse más adelante).

El desmantelamiento del socialismo realmente existente y de las economías de planificación centralizada puede ser citado como un cuarto factor; dado que, a pesar de que se inició en la década de los ochenta, se convirtió en irreversible en los noventa. El quinto factor es la crisis ambiental, finalmente traída a la luz pública en los debates nacionales y mundiales por las cumbres de la ONU sobre el cambio climático mundial y la convergencia científica en torno a los hallazgos del Panel Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC). La crisis ecológica tiene el potencial para desestabilizar cualquiera de los marcos de desarrollo existentes en la actualidad si se toma en serio, lo cual está precisamente pasando en varios lugares de América Latina.

Ha habido, por supuesto, muchos otros cambios importantes en la economía mundial, la geopolítica y la conciencia global desde la década de los noventa, algunos de los cuales se han hecho más visibles en años recientes. La explosión de la conectividad facilitada por las nuevas tecnologías digitales de información y la comunicación (TIC)

—establecida firmemente como un tema académico por la trilogía de Castell sobre la "Sociedad de la información", publicada en la segunda mitad de la década de los noventa (véase especialmente Castells, 1996)— se ha convertido en un punto de referencia obligatorio para muchos trabajos del desarrollo y para los movimientos sociales, a pesar de que la mayoría de la gente del mundo todavía carece de acceso a tales bienes y servicios. La crisis económica que comenzó en 2007 que causó el colapso de las instituciones financieras y la burbuja inmobiliaria y la recesión en las bolsas de valores, principalmente en el Norte, tuvo importantes consecuencias a nivel mundial en términos de desaceleración de la actividad económica, disponibilidad de crédito y comercio internacional. Muchos países en el Sur global registraron un aumento significativo de la pobreza y el desempleo y la consiguiente disminución del crecimiento económico (los países de América Latina con gobiernos progresistas son una excepción parcial).

Mientras que para algunos críticos la crisis anunciaba el final del capitalismo financiarizado, instituciones como el Banco Mundial pretenden estar repensando la globalización post-crisis a través de estrategias convencionales para impulsar la competitividad de las exportaciones, en particular para el caso de África. Está claro que las principales instituciones internacionales de crédito no tienen ideas nuevas para enfrentar la problemática del "desarrollo" después de este trance, como también lo demuestra la continua crisis de la zona del euro. El aumento de los fundamentalismos religiosos en muchas regiones del mundo, incluyendo los Estados Unidos, debe ser citado como una de las transformaciones más relevantes: en algunos países supone la resistencia a las políticas post 11 de septiembre y el rechazo de la modernidad al estilo occidental.[9]

[9] Ver el Prefacio a la segunda edición de "*La invención del desarrollo*", para más detalle sobre esta sección (Escobar, 2012a).

¿Se abre el espacio para la "descolonización"?

Si los ochenta representaron la década perdida en términos sociales y económicos, los noventa lo fueron en términos de producción de conocimientos críticos en el campo del "desarrollo"; pues, como han argumentado varios autores, las academias de la región parecieran haberse acomodado a las realidades de la globalización a partir de los mercados y, en general, al modelo neoliberal durante el periodo. Desde finales de los noventa y a través de la primera década del milenio pareciera haberse reactivado el espacio del pensamiento crítico en la región y, hasta cierto punto, una radicalización de la práctica social, particularmente, a partir de los movimientos sociales y, en algún grado, desde los gobiernos progresistas.

Bien sabido es que América Latina fue un epicentro mundial de perspectivas críticas en décadas anteriores (el desarrollismo crítico de la Cepal en los cincuenta y sesenta; así, como la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la investigación acción participativa y la educación y comunicación popular bajo la influencia de Freire y Fals, en los sesenta y setenta). Al comenzar el milenio, y después de las dos décadas "perdidas", pareciera que el Continente surge de nuevo con fuerza como la fuente más clara de pensamiento contra-hegemónico, o alternativo, a nivel global. Las condiciones y las temáticas son sin duda diferentes, aunque hay importantes continuidades.

Es un momento álgido, el cual dos de los exponentes más activos en los debates sobre "desarrollo" —Gudynas y Acosta (2011)— caracterizan como de renovación significativa. Mientras que Acosta (2010) resalta que con el Buen Vivir, aunque "una oportunidad por construir", estaríamos emprendiendo el camino hacia el postdesarrollo; Gudynas enfatiza el cuestionamiento más decidido de las alternativas *al* desarrollo, "esto es, alternativas en un sentido más profundo, que busca romper con bases culturales e ideo-

lógicas del desarrollo contemporáneo, y a apelar a otras imágenes, metas, y prácticas" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 75). Para Svampa, las luchas socio-ambientales alrededor del extractivismo "han actualizado un conjunto de debates nodales que atraviesan el pensamiento crítico latinoamericano, respecto de la concepción del desarrollo, de la visión de la naturaleza", y de lo indígena y lo nacional-popular en la construcción nacional y continental (2012, p. 25).

Lo que queda claro es que para estos autores —así como para muchos otros representados en la valiosa colección editada por Massuh (2012); los múltiples volúmenes coeditados por Acosta y Martínez para Abya-Yala a partir del 2009 (2009a, 2009b); los volúmenes publicados con participación de Claes y Gudynas, algunos de los cuales serán reseñados más adelante; y, la riquísima producción boliviana— se palpa la efervescencia conceptual y de práctica social en diversos espacios ligados, de una u otra forma, con el "desarrollo".

Cinco tendencias en los estudios críticos del "desarrollo" (y más allá de estos)[10]

Sería imposible resumir con justicia la riqueza de perspectivas, acciones y tendencias que han surgido en este último periodo. Tomadas como un todo, y de nuevo desde la perspectiva de la genealogía del pensamiento crítico y la sociología del conocimiento, resaltaría cinco áreas novedosas además de dos cambios fundamentales en las condiciones epistémicas de producción de conocimiento crítico.

Entre las áreas más interesantes, en la opinión de este autor, están las siguientes: un marco teórico consistente

[10] La presentación y el análisis de cada área es mínima por lo pronto como lo son las referencias bibliográficas, las cuales ya son vastas en todos los casos (con excepción parcial de la última temática a ser tratada). Una fuente importante de orientación activista para muchos de estos debates es la revista: *América Latina en movimiento* (www.alainet.org).

y fuerte: la llamada perspectiva de modernidad, colonialidad y descolonialidad (MCD), especialmente su énfasis en la descolonización epistémica; un imaginario teórico-político: las alternativas *al* "desarrollo" acompañado de la conceptualización del Buen Vivir (BV) como la expresión más clara de dicho imaginario emergente; una propuesta teórico-práctica de transformación económica y social: las transiciones al postextractivismo; un discurso aparentemente antiguo, pero en proceso de renovación y concreción: la crisis del modelo civilizatorio; y, finalmente, una postura teórica pero con gran resonancia en la práctica política de los movimientos, articulada alrededor de la relacionalidad y "lo comunal", incluyendo las perspectivas del "pluriverso".

Descolonización epistémica; alternativas *al* "desarrollo" y BV; transiciones al postextractivismo; crisis civilizatoria y alternativas a la modernidad; y la lógica de lo comunal, la relacionalidad, y el pluriverso: estas son cinco áreas emergentes, sin duda interrelacionadas de múltiples maneras que no alcanzamos a analizar en estas páginas; las cuales están trazando sus trayectorias intelectuales y políticas por los vericuetos epistémicos y sociales (culturales y políticos) del Continente y tejiendo un paisaje diferente de pensamiento, campos de estudio, y procesos políticos y culturales al que prevaleciera hasta hace un par de décadas.

A este paisaje diferente apuntan los dos cambios en las condiciones de producción de conocimiento. El primero es que el rango de productores de conocimiento se ha expandido mucho más allá de la academia. Hoy en día un creciente número de investigadoras/es, activistas e intelectuales por fuera de la academia están respondiendo a la urgencia de ofrecer interpretaciones alternativas del mundo, incluidas a las del "desarrollo". En este sentido, las complejas conversaciones que se están dando entre muchos tipos de productores de conocimiento en todo el mundo son en

sí mismas una condición esperanzadora para el análisis crítico del "desarrollo" en la actualidad. Esta urgencia implica no solo la necesidad de transformar los lugares y el contenido de la teoría, sino su misma forma. Esta tendencia es particularmente aguda en el campo de estudios sobre movimientos sociales y en los estudios sobre las transiciones, en los que la propia investigación de los activistas y su producción de conocimiento se están volviendo centrales para entender lo que son los movimientos, por qué se movilizan y los tipos de mundos que desean construir.

El segundo cambio está relacionado con este, pero es más difícil de ver para los académicos: que la teoría social contemporánea se está quedando corta en imaginar tanto las *preguntas* que habría que hacerse sobre las problemáticas claves del presente, como posibles respuestas a estas. Ya pueden verse claramente las fisuras y limitaciones en la *Gran tabla* de la teoría social, aun en sus variantes más "iluminadas", como pasa con los teóricos franceses e italianos de moda, por interesantes que sean, y sus cultores criollos. El corolario más importante de estos dos cambios es la necesidad de establecer nuevas condiciones y espacios de conversación entre academias críticas, intelectuales/artistas independientes, e intelectuales/activistas de los movimientos sociales. Estos últimos parecieran estar liderando este proyecto, de hecho; lo cual es una de las condiciones más esperanzadoras, en cuanto a la producción de conocimiento se refiere hoy en día.

Una última anotación antes de reseñar muy brevemente cada una de las cinco áreas. Es indudable que no todas constituyen el mismo tipo de entidad, ni responden a las mismas dinámicas o a los mismos intereses. Algunos (MCD) podrían caracterizarse como programas de investigación, otros (transiciones al postextractivismo) como programas/proyectos de investigación-acción, en el sentido de que surgen y se orientan en buena medida a transformar

imaginarios y prácticas sociales concretas (especialmente en la minería). Un tercer tipo caería entre ambos (ejemplo: comunidad y pluriverso), mientras el debate sobre lo civilizatorio pareciera ser, hasta ahora, más un posicionamiento político-cultural que un programa de investigación o investigación-acción per se, aunque se han dado algunos pasos al respecto. Sociológicamente hablando, el panorama es algo desordenado y confuso, pero esto, lejos de ser un obstáculo, es más bien un reflejo de la dinámica en cuestión y de lo que está en juego. Lo que sí me parece claro es que un diálogo más sostenido entre estas tendencias podría ser útil en estos momentos, tanto para aclarar y enriquecer las propias posiciones como para crear sinergias.

¿Sería posible argumentar que, tomadas como un todo, las nuevas tendencias y las nuevas condiciones epistémicas constituyen lo que otrora se denominara "postdesarrollo", especialmente aquello de descentrar el "desarrollo", por un lado, y cambiar las condiciones epistémicas del debate por el otro? Quizás, y aunque la pregunta pareciera ser evidente resulta relevante. Escuchemos de nuevo a Gudynas y Acosta: "El Buen Vivir representa una alternativa al desarrollo, y por tanto expresa una de las respuestas posibles a las críticas sustanciales del postdesarrollo" (2011, p. 78). Svampa sugiere una tipología útil en términos de los debates en esta área: "el neodesarrollismo neoliberal, el neodesarrollismo progresista, y la perspectiva postdesarrollista" (2012, p. 26). Esta situación induce "una fractura al interior del campo del pensamiento crítico" (Svampa, 2012, p. 25); en la que las posiciones postdesarrollistas "nuclean una diversidad de corrientes con ambiciones descolonizadoras, que apuntan a desmontar y desactivar, a través de una serie de categorías y conceptos-limites, los dispositivos del poder, los mitos y los imaginarios que están en la base del actual modelo de desarrollo." (Svampa, 2012, p. 51).

Sea como fuere, el momento actual sí pareciera ser uno de verdadera "reinvención", para retornar al dictum de

Gudynas y Acosta —así bien los diversos caminos que pudiera tomar sean sin duda inciertos—. No sobra aclarar que estas disputas epistémicas van cada vez más de la mano con luchas concretas de diversos grupos. A nivel social, los nombres de Bagua, Conga, Santurbán y Marmato, La Toma (paradigmática lucha afro contra la minería a gran escala en el Norte del Cauca, Colombia), Tipnis, Yasuní, etc. reverberan en todo el Continente con nuevas tonalidades (donde lo anticapitalista resuena tanto como lo ambiental, lo cultural, lo comunal y hasta lo civilizatorio y lo espiritual); sin olvidar, por supuesto, Porto Alegre; y, las repetidas cumbres de los pueblos, de organizaciones indígenas y afro, de soberanía alimentaria y de cuestiones ambientales (Rio + 20), durante los últimos diez años.

Modernidad/colonialidad/descolonialidad

Tres lustros después de su surgimiento, ya hay muchas genealogías, mapas, caracterizaciones, críticas de lo que en este texto he llamado el "Programa de investigación en modernidad/colonialidad/descolonialidad", o MCD, o pensamiento decolonial. No es este el espacio para hacer una revisión ni de los mapas ni de la MCD y las críticas a este.[11] Baste mencionar que desde una perspectiva académica critica, el MCD ha sido quizás el marco interpretativo más visible que haya surgido en los años 2000 en dicho espacio. Asociado principalmente con los nombres de Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Catherine Walsh y Edgardo Lander, el MCD representa en cierta forma un ejemplo clásico del surgimiento de una perspectiva o paradigma nuevo y su diseminación a través de una red de autores/as,

[11] Una reciente cronología, por un grupo de la Patagonia, se encuentra en: http://www.ceapedi.com.ar/encuentro2012/. Esta guarda bastante relación con la sugerida recientemente por unos de los miembros principales del grupo, Mignolo (2010). El Vol. Editado por Lander (2000) sigue siendo la obra colectiva más citada de este grupo. Ver especialmente la Introducción.

publicaciones formales e informales, conferencias, debates internos y externos, la introducción de un léxico o conjunto de categorías, y posicionamientos individuales y colectivos.

Puede considerarse un marco consistente y elegante, de nuevo, desde la sociología del conocimiento, con categorías fundacionales tales como: colonialidad del poder, colonialidad del saber y del ser, descolonización epistémica, sistema-mundo moderno/colonial; así, como una caracterización novedosa de la historia larga del Continente (reinterpretación de la conquista) y del eurocentrismo como forma de conocimiento fundante de dicho sistema-mundo. Aunque con raíces en la gran ola de producción intelectual en el Continente de los sesenta y setenta ya mencionada, también se diferencia de esta en varios aspectos claves: a) Aborda el concepto de "modernidad" de una manera novedosa, crítica y decidida; b) identifica la descolonización epistémica (del espacio de producción del conocimiento) con dominio crucial de lucha y de transformación del mundo; ergo, c) hace un esfuerzo valioso por ir más allá de las perspectivas intra-europeas e intra-modernas sobre la modernidad y la realidad —es decir, por superar el eurocentrismo—. En resumen, el MCD puede ser visto como un marco de teoría social fuerte con una orientación cultural y epistémica determinante.

Con el correr de los años, el pensamiento decolonial se ha abierto a otras problemáticas no consideradas en la primera década: el género, la naturaleza, la interculturalidad y la colonialidad, más allá de América Latina. A medida que el grupo de autores/as se ha ido expandiendo y una generación de intelectuales y activistas jóvenes entran en escena, surgen nuevas orientaciones y se responde a algunas de las muchas críticas. Es apropiado decir, sin embargo, que la falta de relación directa con luchas y con situaciones concretas, con contadas excepciones —y el lenguaje academicista que sigue caracterizando a la mayoría de sus textos— sigue

siendo una de las críticas más acertadas a esta perspectiva. Sin embargo, es indudable que el cuerpo conceptual que este grupo ha introducido ha permeado en alguna medida las otras cuatro perspectivas que veremos a continuación, y encuentra eco en algunos movimientos sociales.

Alternativas al "desarrollo"

La noción de una alternativa a la idea misma del "desarrollo" (aunque, como se explicó en la primera parte, lleva algún tiempo en los archivos del pensamiento crítico) pareciera estar emergiendo como una propuesta fuerte, particularmente en el trabajo realizado por Gudynas y Acosta y sus colaboradores en Ecuador, Perú y Uruguay, aunque el concepto se discute en ámbitos académicos e intelectuales/políticos en muchos otros países, como: Colombia, México y Bolivia. El Buen Vivir —incluyendo su papel en las Constituciones de Ecuador y Bolivia— ha sido, sin lugar a dudas, el detonante más importante para esta discusión, seguido de cerca por los debates sobre los derechos de la naturaleza (DN). Cada tema de estos (BV, DN, y alternativas *al* 'desarrollo') merecería un capítulo especial (libros enteros han sido escritos sobre los primeros dos).

Solo alcanzaremos a mencionar en este aparte que esta tendencia propone un cuestionamiento radical al núcleo duro de ideas asociadas con el "desarrollo" (crecimiento, progreso, reformas de mercado, extractivismo, incremento desmedido en el consumo material individual, etc.); recoge análisis basados en los saberes y movimientos indígenas; identifica la necesidad de ir más allá de los saberes occidentales (por tanto, vislumbra una crítica a la modernidad de origen europeo, aunque aún algo tímida, comparada con el MCD y el discurso de crisis civilizatoria); y recupera las discusiones sobre BV y DN como "plataforma política para la construcción de alternativas al desarrollo" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 73). Antes que intervenciones aisladas, el BV y los DN deben considerarse en el contexto de toda una

gama de innovaciones pioneras, incluyendo el replanteamiento del Estado en términos de plurinacionalidad, de la sociedad en términos de interculturalidad, una noción amplia e integral de los derechos y un modelo de desarrollo reformado, cuyo objetivo es precisamente la realización del BV. Todas estas innovaciones deben ser consideradas como multi-culturales, multi-epistémicas y, en términos de procesos de construcción política, profundamente negociados y a menudo contradictorios (Gudynas y Acosta, 2011; Escobar, 2012a).

Es claro, sin embargo, que el BV constituye un desafío a nociones de desarrollo de larga data. Este "regreso de las alternativas al desarrollo" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 75), en otras palabras, habla de alternativas "en un sentido más profundo" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 75). Apelando a la colonialidad del saber, ubica esta profundidad en el terreno de la cultura, los imaginarios y las ideas. Su análisis detallado y erudito de la trayectoria del BV y los DN en Ecuador y Bolivia, por otro lado, lleva a estos autores a encontrar soporte para sus tesis principales en las racionalidades, propuestas y luchas de grupos y movimientos indígenas y las sofisticadas propuestas de sus intelectuales (además de surtirse de una variedad de bebederos teóricos eclécticos, incluyendo la ecología).

Es importante resaltar el énfasis de este grupo en la relación entre discusión teórica y práctica social; es decir, el hecho de que las alternativas conceptuales tienen que contribuir a dar respuestas a los problemas urgentes que el desarrollismo actual no resuelve. Su propuesta de alternativas *al* "desarrollo" "es tanto una crítica al desarrollismo como un ensayo de alternativas" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 82), lo cual constituye un esfuerzo realmente encomiable para superar prácticas epistemológicas de academicismo, vanguardismo, etc. A este objetivo precisamente apunta la siguiente área de trabajo, también asociada con este grupo, la de alternativas al extractivismo.

Transiciones al postextractivismo

Una marca de los *discursos de la transición* (DsT) actuales es su empeño en promover una transformación cultural e institucional que implique *una transición a un mundo diferente*.

Así, aunque los DsT surgen de muchas partes del mundo y dominios del saber y de la práctica social, hay una clara diferenciación entre los discursos de transición que emanan del Norte y aquellos que surgen del Sur global. En el Norte, quizás de los DsT, el más visible es el "Decrecimiento", pero hay toda una serie de propuestas e imaginarios sobre la transición que habría que considerar, tales como: "El gran giro" (de la ecóloga de sistemas y budista Joana Macy), la "Gran iniciativa para la transición" (Great transition initiative, Instituto Tellus), o "La gran obra hacia una era Ecozoica" (inspirada por el teólogo y ecólogo Thomas Berry), entre otras. A estos debe sumarse, entre otros, algunos diálogos inter-religiosos, algunas conversaciones en el ámbito de las Naciones Unidas, el concepto del antropoceno, etc.

En el Sur global, los DsT tienen otros énfasis: una vertiente particularmente importante en Sur América son las "transiciones al postextractivismo" (TsP), sobre las cuales se profundizará más adelante. Lo que quisiera resaltar es la importancia de establecer puentes entre los DsT del Norte y los del Sur, no solamente para ganar en perspectiva sino para difundir los DsT con un sentido radical de la política. Aunque no puede haber un marco único ni general para la práctica política de las transiciones, estos puentes entre distintos tipos de activismo para las transiciones son cruciales hoy en día, dado el carácter global de muchos de los procesos dominantes que motivan a hablar de estas.[12]

[12] El movimiento en torno a la idea de "décroissance", "degrowth", o decrecimiento ha crecido y se ha diferenciado enormemente desde que fuera planteada inicialmente por Serge Latouche en Francia. Hay una vasta

Discursos sobre la crisis del modelo civilizatorio

Algunos movimientos y debates intelectuales de América Latina intuyen medidas posibles para alejarse del "modelo civilizatorio" de la modernidad eurocentrada, la modernización y el desarrollo globalizado. En cumbre tras cumbre de pueblos indígenas, afrodescendientes, mujeres y campesinos, la crisis del modelo civilizatorio occidental es invocada como la causa más importante de la actual crisis global de clima, alimentación y pobreza. Un cambio hacia un nuevo paradigma cultural y económico es reconocido, tanto necesario como activamente en construcción. De hecho, algunos/as intelectuales de pueblos originarios vinculan la "ofensiva política" de los pueblos con un "nuevo proyecto de civilización" (Mamani, 2005 y 2006). Si bien el énfasis en una transición a nivel de todo el modelo de la sociedad es más fuerte entre algunos movimientos indígenas; también se encuentra, por ejemplo, en redes agroecológicas, para las cuales solo un cambio hacia los sistemas agroecológicos de producción de alimentos localizados, nos puede sacar de la crisis climática y alimentaria (ejemplo: Vía campesina).[13]

---

producción en Italia y Catalunya, especialmente. Hay un grado de heterogeneidad en las propuestas, dependiendo de si el ímpetu es más político o económico, o si se aplica a los países de altos ingresos (Europa) o de más bajos ingresos, tales como América Latina. El aspecto más relevante de este movimiento para nuestros propósitos es que las diversas propuestas comparten la crítica al exceso de consumo y al crecimiento económico como meta y, por ende, la necesidad de cambiar la lógica del desarrollo hacia una menor producción y menor consumo en línea con los límites ecológicos del planeta, una mayor igualdad social, y la solución de los problemas de la pobreza. El grupo ICTA (Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals) de la Universitat Autònoma de Barcelona, http://icta.uab.cat/) está produciendo quizás los trabajos más interesantes a este respecto. Ver, por ej., los números especiales de la revistas Futures (Vol. 44, número 6, 2012), Journal of Cleaner Prodution (No. 38, 2013), y Ecological Economics (Vol. 84, diciembre del 2012), todos dedicados al concepto de decrecimiento por autores de este grupo.

[13] Véase la edición N º 453 de *América Latina en movimiento* (marzo de 2010) dedicada a las "Alternativas civilizatorias", http://alainet.org/publica/453.phtml. Un foro acerca de "Perspectivas sobre la 'Crisis de la civilización' en

En muchos de estos discursos, las alternativas tienen que ser necesariamente anti-capitalistas pero no solamente esto: tienen que afirmar la vida en todas sus dimensiones, como lo sugieren las formas de existencia de las comunidades y pueblos campesinos e indígenas del Sur global. Como lo afirma Santos: "tenemos en el Continente un debate civilizatorio. No es simplemente unan transición del capitalismo al socialismo, es una cosa mucho más amplia o distinta por lo menos" (2010, p. 451; ver también Lander, 2010), la cual involucra múltiples concepciones de la nación, la naturaleza, la economía, el tiempo y la ciudadanía. Propositivamente, se presentan las cosmovisiones y prácticas de comunidades indígenas, afro y campesinas como contribución a las bases para un modelo civilizatorio alternativo (Chopehuanca, 2010).[14] Se busca, en otras palabras, "recuperar el sentido de la vida".

Las ciencias sociales han sido reacias al concepto de civilización, por considerarlo homogeneizante, esencialista y ahistórico.[15] Hay buenas razones para ello. Sin embargo, el concepto no carece de precedentes importantes. El más elocuente de estos es la impresionante obra del antropólogo Mexicano Guillermo Bonfil Batalla, particularmente su libro *México profundo. Una civilización negada* (1991). Escribiendo a mediados de los ochenta anticipó, con claridad, el concepto de colonialidad del saber y desarrolló una serie de conceptos —matriz civilizatoria, desindianización, proyecto civilizatorio, etc.— de corte anti-esencialista, en los que el de "civilización" adquiere un carácter profundamente histórico, pluralista, negociado y siempre cambiante; pero,

---

el enfoque de los movimientos", con participantes de varios continentes, se celebró en el Foro social mundial en Dakar (6 a 11 febrero, 2011), coordinado por Roberto Espinoza, Janet Conway, Jai Sen y Carlos Torres.

[14] Ver el No. 452 de *América Latina en movimiento* (2010), sobre "Sumak Kawsay: Recuperando el sentido de la vida".

[15] Y obviamente como reacción a obras conservadoras como el libro de Huntington sobre "el choque de civilizaciones".

sin negar la coherencia de dichas matrices a lo largo de las historias.

El objetivo del libro es precisamente explicar la coexistencia, a lo largo de los siglos, de dos civilizaciones —dos modelos y proyectos de sociedad— la mesoamericana y la occidental, y la forma en que "el México imaginario" (occidental) se impone progresivamente sobre el "México profundo", correspondiendo a "dos civilizaciones diferentes, nunca fusionadas aunque si interpenetradas" (Bonfil, 1991, p. 14). Es necesario aclarar que el México profundo no son solo los indígenas (muy diversos entre sí), sino todos aquellos grupos que crean y recrean otras prácticas culturales y formas de ser y saber. Para Bonfil, podría decirse, que solo dentro de la civilización occidental puede hablarse de México como "subdesarrollado".

Mejor que seguir por el camino de la occidentalización forzosa, habría que reconocer que "las diferencias entre culturas, cuando pertenecen a civilizaciones distintas, son diferencias profundas" (Bonfil, 1991, p. 232), y caminar hacia un futuro de esperanza por una senda pluriétnica descolonizadora. El corolario es que hay que "modificar sustancialmente la manera en que occidente está implantado en la sociedad y la cultura de México" (Bonfil, 1991, p. 235), reforzando las comunidades locales y recuperando el control de la producción cultural a este nivel, para luego abordar la reconstitución del estado.[16]

Quizás la discusión más interesante sobre el diálogo de civilizaciones desde una perspectiva de los pueblos oprimidos es la del sicólogo político hindú Nandy (1987, 2012). Todo diálogo de culturas, para Nandy, tiene que comenzar con las categorías de la víctima, incluyendo sus concepcio-

[16] Concluye el autor: "el problema de la civilización no puede ser visto como un problema intrascendente o en todo caso postergable dadas las circunstancias actuales… porque en él se define el modelo de sociedad que vamos a construir" (Bonfil, 1991, p. 246).

nes alternativas de libertad, compasión, justicia, etc., ya que estas categorías desechadas contienen pistas cruciales para entender el lado reprimido del mundo. Mientras que toda cultura debe renovarse a partir de una crítica interna ha sido, precisamente, el occidente la que ha abdicado a esta tarea por su dependencia de una ciencia que pretende totalizar la consciencia humana. No es posible un diálogo efectivo con aquellas culturas que reclaman un monopolio sobre las formas de entender la compasión, la ética, la democracia, la razón. Más aun, es frecuente que la cultura con el lenguaje más asertivo del "diálogo" (en términos "racionales" o "científicos") termina imponiéndose en el llamado diálogo.

El diálogo se convierte así, desde su inicio, en la forma de ganar la batalla. Las visiones del mundo de los débiles son así devaluadas, y se muestra a estas culturas como incapaces de tolerar o ejercitar el pensamiento analítico de occidente). Para Nandy, es necesario pensar de nuevo en qué tipo de tradiciones pueden ser útiles hoy en día como herramientas para la crítica, dado que la ciencia claramente ha perdido su poder para ser un aliado contra el autoritarismo. ¿Cómo pueden las periferias, los subalternos, usar sus tradiciones como punto de partida para la crítica social? "Las tradiciones de las que hablo involucran la identificación, dentro de estas, de la capacidad para la autorenovación a través de la heterodoxia, la pluralidad, y la disensión" dice Nandy (1987, p. 120). Y continúa: "implica la capacidad de ser abierta y auto-reflexiva sin ser excesivamente auto-consciente" (Nandy, 1987, p. 120). Esta actitud lleva a desmitificar la modernidad sin re-mitificar las tradiciones, permitiendo el uso crítico de la modernidad dentro de las tradiciones. De nuevo, sería importante que las academias críticas hagan eco de concepciones como las de Nandy y Batalla y contribuyan a articularlas y ponerlas al día en la teoría y la práctica.

Comunidad, relacionalidad, pluriverso

Esta quinta área es en realidad un conjunto de líneas de trabajo. Podría decirse que muchos pueblos de distintas culturas (o civilizaciones) han mantenido las prácticas de comunidad, relacionalidad y pluriverso vivas a lo largo de los siglos, ciertamente en América Latina desde la conquista. Así lo reconoce, por ejemplo, el pensamiento tradicional Nasa: "*la palabra sin acción es vacía. La acción sin palabra es ciega. La palabra y la acción fuera del espíritu de la comunidad son la muerte*." Aunque es bien sabido que la antropología y la teoría social contemporánea (postestructuralista o postmoderna) son también reticentes al uso de "comunidad", por razones similares a "civilización", es cada vez más evidente que este concepto está surgiendo con fuerza en la última década desde diversos espacios epistémico-políticos, incluyendo: intelectuales y activistas indígenas y afrodescendientes especialmente en México, Bolivia, Ecuador, Colombia y Perú; intelectuales y académicos vinculados con movimientos, especialmente indígenas y en menor medida afros y campesinos; los feminismos decoloniales; y, de algunos espacios académicos con raíces en la antropología, la ecología y la filosofía.

Aquí presentaremos cuatro líneas estrechamente relacionadas. Tomadas como un todo, estas cuatro líneas abren el espacio para pensar y posicionar políticamente *la relacionalidad* y *lo comunal* como respuesta a las formas modernas liberales, estatales y capitalistas de organización social. Desde esta perspectiva, las luchas populares surgen de la materialidad históricamente sedimentada y de las formas culturales de larga data de los grupos en estas involucrados. Trátese de los zapatistas en Chiapas o las comunidades autónomas de Oaxaca, las luchas aymaras en Bolivia o las movilizaciones afro o Nasa en Colombia, estas perspectivas buscan hacer visible el hecho de que detrás de todas estas

luchas hay toda una forma diferente de ver y organizar la vida, que aquí indexaremos como "ontologías relacionales" y como "la lógica de lo comunal".

El sistema comunal

En Bolivia, no es raro encontrar que las movilizaciones indígenas y populares de la última década son analizadas en términos de una dinámica "comunal" subyacente. Para una de las propuestas más articuladas, "con el concepto de comunal o comunitario hacemos referencia a la propiedad colectiva de los recursos combinada con la gestión y utilización privadas. […] En contraste con las sociedades modernas, las sociedades indígenas no han reproducido los patrones de diferenciación ni la separación entre dominios (políticos, económicos, culturales, etc.) […] El poder no está en manos del individuo ni de un grupo específico, sino de la colectividad […] el representante *manda porque obedece*" (Patzi, 2004, pp. 171, 176; ver también Patzi, 2010).

La propuesta del sistema comunal propende por el desplazamiento progresivo de la economía capitalista y de la democracia liberal representativa para dar paso a formas comunales de economía y autogobierno, así como el establecimiento de mecanismos de pluralismo cultural como base para una genuina interculturalidad entre los diversos sistemas culturales.[17] La comunidad es teorizada como una entidad profundamente histórica, heterogénea y atravesada por el poder, contrario a lo que pudieran pensar los académicos hipercríticos que tienden a descalificar cualquier

[17] Patzi es claro al señalar que el sistema comunal no se basa en la exclusión de ningún grupo. Lo comunal utiliza los avances del conocimiento tecnológico de la sociedad liberal, pero los subordina a su lógica; en el proceso, el sistema comunal mismo se vuelve más competitivo y justo. Tal propuesta no pretende una nueva hegemonía, sino el fin de la hegemonía de cualquier sistema. Para alcanzar esta meta, se requiere una transición histórica, durante la cual coexistirán los sistemas liberal y comunal, como etapa hacia la sociedad comunal (2010).

mención de lo comunal como romántico, localista o esencialista.[18]

Entramado comunitario y sociedades en movimiento

Un segundo concepto que resaltaremos es el de "entramado comunitario", propuesto recientemente por Raquel Gutiérrez Aguilar, como una nueva forma de potenciar el pensamiento crítico. En un trabajo reciente, esta autora propone una distinción —y antagonismo— entre "entramados comunitarios" vs. "coaliciones de corporaciones transnacionales". Por el primer término quiere decir "la multiplicidad de mundos de la vida humana que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad, cariño y reciprocidad, no plenamente sujetos a las lógicas de la acumulación del capital aunque agredidos y muchas veces agobiados por ellas" (2012, p. 3). Es un concepto

> suficientemente *general* —que no universal— como para abarcar los lazos estables o más o menos permanentes que se construyen y se reconstruyen a lo largo del curso de cada vida concreta, entre hombres y mujeres

[18] En torno al término "comunal" hay importantes diferencias entre los diversos intelectuales y los movimientos sociales bolivianos. Desde principios de la década de 1980, el Taller de Historia Oral Andina (THOA) está embarcado en un importante proyecto centrado en la reconstitución del ayllu. El THOA enfatiza la reconstitución del ayllu, un proceso que abarca la totalidad de la experiencia social, cultural y territorial de los mundos indígenas, con el potencial para un verdadero *Pachakuti*, volviendo a centrar la existencia en el *vivir bien*. Esta visión sostiene la importancia de los *territorios ancestrales* de los aymaras y quechuas (ayllus, markas y suyus) y la armonía entre todos los seres. Esta línea de trabajo se aparta de lo comunal. Podría decirse que las perspectivas del ayllu y lo comunal, en su conjunto, constituyen una de las líneas de trabajo más interesantes en el continente; incluye el valioso trabajo de intelectuales aymaras tales como Pablo Mamani, Simón Yampara, Julieta Paredes y Marcelo Fernández Osco; así, como discusiones académicas sobre la forma ayllu y la forma estado, el liberalismo y sus alternativas (Silvia Rivera Cusicanqui, Javier Medina, Raúl Prada, Raquel Gutiérrez Aguilar y Raúl Zibechi). Para una lista parcial de referencias en esta área, ver Escobar (2010).

> específicos […] Tales entramados comunitarios […] se encuentran en el mundo bajo diversos formatos y diseños: desde comunidades y pueblos indígenas, hasta familias extendidas y redes de vecinos, parientes y migrantes desparramadas en ámbitos urbanos o rurales; desde grupos de afinidad y apoyo mutuo para fines específicos, hasta redes plurales de mujeres para la ayuda recíproca en la reproducción de la vida […] son las diversas y enormemente variadas configuraciones colectivas humanas, unas de larga data, otras más jóvenes, que dan sentido y 'amueblan' lo que en la filosofía clásica se ha designado como 'espacio social-natural' (Gutiérrez, 2012, p. 3).

Este concepto podría decirse hace parte de una constelación de investigaciones y textos de la autora y otros autores como Mamani, Patzi, Zibechi y el Colectivo Situaciones, en los que el concepto de "lo comunal" había tenido algún desarrollo desde mediados de los 2000. La experiencia boliviana (especialmente las insurrecciones en El Alto 2000-2005) y, en menor medida, en México han sido clave para el desarrollo de este marco interpretativo. Las luchas se ven en términos de auto-organización enfocada en la construcción de formas de poder no estatales, las cuales se manifiestan como microgobiernos barriales o antipoderes dispersos; es decir, una territorialidad alternativa a la del Estado (Mamani, 2005, 2006; Zibechi, 2006). Son tipos de lucha que no aspiran a tomar el poder; sino a reorganizar la sociedad sobre la base de las autonomías locales y regionales, y que se caracterizan por la activación de relaciones sociales y formas de organización no capitalistas y no liberales.

Esto también se ha dado en áreas urbanas, donde las formas comunales han sido o pueden ser reconstituidas (El Alto) sobre la base de principios similares de territorialidad. El objetivo no es lograr el control del Estado, sino "*organizarse como los poderes de una sociedad otra*" (Zibechi, 2006, p. 75), o, en palabras de Mamani, "comprometerse con el

Estado, pero solo para desmantelar su racionalidad y así imaginar otro tipo de racionalidad social" (2008, p. 25). Según esta interpretación, lo que está en juego en la oleada de insurrecciones son sociedades en movimiento más que movimientos sociales (Zibechi, 2006; Gutiérrez, 2008). Esto implica una valoración positiva del carácter desarticulador de las luchas; es decir, su función de subvertir las formas de poder instituidas y naturalizadas (Gutiérrez, 2008). De esta interpretación surge una cuestión fundamental, la de "*ser capaz de estabilizar en el tiempo* un modo de regulación que esté fuera, *contra y más allá* del orden social impuesto por la producción capitalista y el Estado liberal" (Gutiérrez, 2008, p. 46).

Lo que subyace a esta última posibilidad, no siempre clara (aunque implícita) en Gutiérrez y Zibechi cuyo análisis sigue más centrado en el capital, es toda una dimensión que por ahora llamaremos "cultural" y más adelante, "ontológica" (relacionada con la dimensión "civilizatoria"). Esta dimensión la trae a colación sin titubeos Esteva en su enriquecedor trabajo sobre movimientos autonómicos en Chipas y Oaxaca. Para Esteva, el proyecto de muerte del estado-capital debe ser y está siendo resistido por formas de democracia radical, "la que se ha practicado desde tiempos inmemoriales en las comunidades indígenas y en barrios populares urbanos" (2012, p. 245); o sea, las formas propias y autónomas de gobierno practicadas consuetudinariamente por las comunidades "a contrapelo de las instituciones dominantes" (Esteva, 2012, p. 246).

Se trata de una reorganización de la sociedad "desde los tejidos propios de la gente […] un tejido social vigoroso que se define por la comunalidad, una forma de ser en que la condición comunal, el nosotros, forma la primera capa del sentido de la existencia propia" (Esteva, 2012, p. 269). Este proyecto "solo puede hacerse en el seno de entidades reales, como la comunidad" (Esteva, 2012, p. 248). Desde allí se

irían repensando —se están repensando en los territorios Zapatistas y las comunidades autonómicas de Oaxaca— la relación campo-ciudad, la comida, el conocer, el sanar, el habitar y, por supuesto, la economía. Para "los modernos", esto implica replantearnos de manera profunda la forma en que hemos sido construidos como individuos consumistas y competitivos, a medida que "el ámbito de la comunidad empie[ce] a constituir la célula de la nueva sociedad" (Esteva, 2012, p. 272). La comunalidad, en este pensador constituye, entonces, una dimensión ontológica que es, a la vez, la base de la autonomía.[19]

El feminismo comunitario

Este concepto, del grupo *Comunidad mujeres creando comunidad*, es en realidad una propuesta teórica y marco de una política coherente y radical para la despatriarcalización de la vida. Involucra una crítica frontal al capitalismo neoliberal; un rompimiento con los feminismos occidentales y las políticas de equidad y diferencia que se derivan desde allí; una reconceptualización del género como categoría relacional de denuncia, incluyendo su descolonización; una discusión sustancial de los patriarcados originarios, indígenas y populares; y, un marco interpretativo de "lo comunal".

El punto de partida para la propuesta es "la comunidad como principio incluyente que cuida la vida" (Paredes, 2010, p. 27), a partir del cual se repiensa la complementa-

[19] De nuevo, esta es una presentación muy inadecuada de la vasta obra de este pensador-activista, aún poco conocido en Sur América. Quisiera añadir que el pensamiento comunal se acerca a ciertas corrientes anarquistas y autores radicales de occidente (Vaneigem, Clastres, Deleuze y Guattari), aunque su inspiración más directa son las experiencias indígenas. Aunque no lo he resaltado en estas páginas, varios de los/as autores/as de esta sección pueden ser vistos/as como pensadores/as autonómicos/as. Habría que vincularlos/as más directamente a alternativas *al* "desarrollo" y autonomía.

riedad hombre-mujer (el chacha-warmi) como par complementario sin referencia a la pareja heterosexual; se repiensa la complementariedad en general, la reciprocidad y la autonomía como alternativas a la sociedad individualista; y se desarrolla un marco de acción y lucha para la acción política de fortalecimiento de las organizaciones de mujeres, basado en las categorías de cuerpo, espacio, memoria, y movimiento. El concepto de "entronque patriarcal" —entre diversos patriarcados de origen precolonial y occidental— es un importante elemento para repensar la complementariedad y un aporte importante a la discusión de la relación entre descolonización epistémica y la despatriarcalización, que los feminismos autónomos y decoloniales están abordando en distintos espacios. Es de anotar que la propuesta de feminismo comunitario no es solo para las mujeres, ni Bolivia; sino, como lo dice Paredes, para todos los seres vivientes —mujeres, hombres, intersexuales y lo que llamamos naturaleza—. Es pues una propuesta radical de transformación de la sociedad.[20]

Quisiera resaltar que en las tres tendencias hasta ahora reseñadas hay un intento serio por des-alterizar la comunidad (es decir, desvincularla de ser aplicable solo a grupos diferentes, étnicos o con apego a territorios rurales o silvícolas). También hay un cuidado nuevo en no idealizar lo comunal ni suponer sujetos puros (como insisten los Zapatista y las comunidades Afro en Colombia). Más bien, se enfatiza la creación de "*nuevos ámbitos de comunidad*" (Esteva, 2012, p. 270) y se vislumbra la amplia gama de entramados tanto antiguos como nuevos (Gutiérrez, 2012). El énfasis en la autonomía problematiza la relación izquierda-derecha y las visiones estado-céntricas.

---

[20] Agradezco a las participantes del taller sobre feminismos autónomos y decoloniales realizado en Chapel Hill en abril del 2012, especialmente a Julieta Paredes por sus claras presentaciones y discusiones personales sobre el tema.

Como señala el *Colectivo Situaciones* en el Epílogo al libro de Zibechi (1996), esta visión de lo comunal implica comunidad en movimiento; más que una entidad preconstituida, la comunidad "es el nombre dado a un código organizativo y político específico, a una tecnología social singular [...] en contra del sentido común, la comunidad produce dispersión" (2006, pp. 212, 215); y, esta dispersión puede tornarse esencial para la invención de modalidades amplificadas y no-estatistas y no-capitalistas de cooperación. Por eso me parece que una de las intervenciones analíticas claves que hacen estos autores en su conjunto es diferenciar la lógica estado de la lógica comunal como principio de organización socio-natural.[21]

Las ontologías relacionales y el pluriverso[22]

El énfasis de esta última línea de trabajo es el de teorizar la *relacionalidad constitutiva* de todo lo real y de los mundos que lo constituyen (la cual no puede ser reducida a la valorización del capital ni a los principios de la filosofía liberal). Los conceptos claves son los de "ontología", "relacionalidad", y "pluriverso". En la perspectiva en cuestión, ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que "realmente" existen en el mundo. Así, por ejemplo, en la ontología moderna —llamada dualista pues se basa en la separación tajante entre naturaleza y cultura, mente y cuerpo, occidente y el resto, etc.— el mundo está poblado por "individuos" que manipulan "objetos" y se mueven en "mercados", todos auto constituidos y auto regulados. En otras palabras, dentro de una ontología dualista, nos vemos *como sujetos*

---

21 Un punto débil de varias de estas perspectivas es su poca atención a la variable ecológica o natural de la dinámica comunal, crucial para esta, por supuesto.

22 Esta perspectiva está siendo desarrollada por Mario Blaser, Marisol de la Cadena, y el autor de estas notas. Ver (Blaser, De la Cadena y Escobar, 2009; De la Cadena, 2008; Blaser, 2008, 2010; Escobar, 2010).

autosuficientes que confrontamos o vivimos en un mundo compuesto de objetos igualmente autosuficientes que podemos manipular con libertad. Estas premisas ontológicas son bastante peculiares en la historia de las ontologías.

A través de las prácticas, las ontologías crean verdaderos mundos. Por ejemplo, la enacción de premisas sobre el carácter separado de la naturaleza, así como la forma de pensar en "economía" y "alimentación" lleva a la forma de agricultura del monocultivo (en contraste, una ontología relacional lleva a una forma de cultivo diverso e integral, como demuestra la agroecología para muchos sistemas de finca campesinos o indígenas); la enacción de una ontología dentro de la cual la montaña es un ser discreto e inerte, un objeto sin vida, lleva a su eventual destrucción, como en la minería a cielo abierto de oro o carbón. Si la montaña es vista como un ser sintiente, el tratamiento que se le da es completamente diferente.

Con la globalización de las últimas décadas, más aun que en épocas anteriores, el mundo se ha ido re-constituyendo bajo el léxico impositivo del individuo, la racionalidad, la eficiencia, la propiedad privada y, por supuesto, el mercado —todas nociones claves de la modernidad dualista—. Cada vez es más difícil ver nuestras conexiones con el mundo y vivirlas como reales. Ahora bien, hay muchísimas formas de expresar la relacionalidad. Un principio clave es que todas las cosas del mundo están *hechas de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen*. Quizás el budismo tiene la posición más radical a este respecto al afirmar que nada existe en sí, todo inter-existe.

Otra forma de explicar las ontologías relacionales es que son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos. Es decir, en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas, no existe la división entre naturaleza y cultu-

ra como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el "individuo" sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos—.[23] Los mundos relacionales, para resumir de forma algo abstracta, no están fundamentados en la misma "constitución" moderna con sus grandes dualismos, incluyendo aquel que postula la existencia de Un Mundo que todos compartimos (una naturaleza), y muchas "culturas" que construyen ese mundo de modo particular. Por el contrario, hay muchas ontologías o mundos que aunque ineluctablemente interrelacionados, mantienen su diferencia como mundos.

Las ontologías relacionales con frecuencia involucran perspectivas territoriales y comunales, cual es el caso de muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural. Aquí radica la importancia de una perspectiva ontológica sobre los conflictos ambientales, por ejemplo. Algunas veces, al menos, estos conflictos revelan diferencias entre mundos. Lo que está en juego, en otras palabras, es la existencia continuada del pluriverso, el cual los zapatista explican como "un mundo en que quepan muchos mundos".

Vale la pena hacer una última aclaración. Es usual pensar que lo comunal y lo relacional son solo aplicables a pueblos que han mantenido una base territorial en su existencia, o que aun exhiben prácticas culturales no completamente modernas. Sin embargo, si adoptamos la posición de que la realidad es radicalmente relacional (como la ecología, el Budismo, la teoría de sistemas, etc. lo asumen, de distinta forma), y que el llamado individuo no existe se-

[23] Ver Escobar, 2012b para una explicación exhaustiva de la relacionalidad (tanto en la teoría social como en el mundo social y político), y lista de referencias.

parado de otros humanos y no-humanos, estos principios aplican a todo grupo humano, así sea de diferente manera. Es importante, por esto, empezar a pensar seriamente en cómo reconstituimos la relacionalidad y la comunalidad en ambientes urbanos y en los espacios más marcados por la modernidad, inclusive entre aquellos grupos donde el régimen cultural del individuo y el mercado han calado más profundamente a nivel de los imaginarios y las prácticas. En otras palabras, *todos/as vivimos y todo vive en el pluriverso*.

Esta aseveración no puede ser "demostrada" desde la teoría, al menos sin caer en una nueva forma de realismo epistemológico, sino que más bien se deriva de la experiencia o, si se quiere, de una posición ético-política que no puede ser demostrada. Adentrarse en el campo de la relacionalidad —comenzar a vivir con la inspiración profunda que evoca y transformar nuestras prácticas y espacios cotidianos de acuerdo a dicha inspiración— no es fácil. En cierta forma requiere una reconversión ontológica. Parte de este proceso requerirá, por lo menos, de una verdadera y perpetua invención de nuevas prácticas, incluso mediante instrumentos como las tecnologías digitales; parte surgirá de abrirse con atención a aquellos grupos y formas de pensar que han mantenido vivas las formas relacionales de existir.

Muchos grupos de jóvenes en espacios urbanos (y no me refiero solamente a jóvenes de clase media) parecieran estar en estas búsquedas a través del arte, la música y las formas de reconectarse con: los alimentos, el campo, la espiritualidad, etc. En la medida en que las fisuras en el entramado individuo-mercado-ciencia se hagan más palpables en los momentos más álgidos de las crisis ambiental y social, en esa medida se podrán percibir las formas relacionales; tanto aquellas que siempre han estado allí, como testimonio de la tenacidad de la vida, como aquellas que emergen de las complejas coyunturas ontológico-políticas y económico-tecnológicas del presente.

El prejuicio contra lo comunal y lo relacional suele estar acompañado de otro miedo: de que lo comunal es anti-tecnológico; esta preocupación tampoco se ciñe a la experiencia de estos grupos; más bien, la resistencia es a colocar la razón científica y tecnológica por encima de los principios de la vida. Es claro que la tecnología tiene que jugar un papel central en la re/constitución de mundos en los cuales los humanos y los no-humanos puedan coexistir de formas mutuamente enriquecedoras. Hasta ahora, la tecnología no ha sabido jugar este papel, dada su estrecha vinculación con las tradiciones racionales más duras y con el mercado. Algunos campos hoy en día, tales como el diseño ecológico, se abren a reorientar significativamente la tradición racionalista que ha servido de trasfondo a la organización de la ciencia y la tecnología para así buscar contribuir al diseño de mundos sustentables. De esta manera, el diseño ecológico se convierte en lo que Winograd y Flores (1987) han denominado: diseño ontológico, en el mejor sentido de la palabra.

Algunas anotaciones finales

El fantasma de la modernidad

Un fantasma recorre a América Latina, el fantasma de la modernidad. Y lo ha recorrido por muchos siglos. La "modernidad" ha sido una de las discusiones más persistentes en el Continente, desde los debates sobre civilización y barbarie post-independentistas, sobre el arielismo y Nuestra América a finales del siglo XIX; el mestizaje y las discusiones sobre si existe o no "una filosofía de nuestra América" (Zea y Salazar) de los cincuenta y sesenta; los cuestionamientos de Fals Borda sobre colonialismo intelectual en los setenta; los estudios culturales, a parir de los ochenta (el famoso libro de Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad,* 1990); hasta el MCD y los discursos de crisis civilizatoria de hoy en día. Se

me hace que las tendencias emergentes aquí y reseñadas, rápidamente, proveen elementos para conjurar el fantasma de la modernidad de forma más decidida. Conjurar el fantasma no quiere decir "el fin de la modernidad" (aunque si de su dominancia ontológica, epistémica y cultural); sino, más bien, desarrollar el léxico y la caja de herramientas conceptuales y las políticas efectivas para poner a la modernidad en su lugar.

Dichas herramientas nos permiten ir más allá de los análisis dualistas y alterizantes del pasado (modernidad/tradición; dominadores/dominados; occidente/mundos otros; buenos y malos) para pensar que el mundo puede ser significativamente distinto de lo que es; es decir, de cómo ha sido construido bajo el predominio de la forma dominante de euro-modernidad, con su racionalidad dualista e instrumental. Este reconocimiento llega acompañado del reconocimiento de que el mundo es un incesante y siempre cambiante flujo de formas y de prácticas, una multiplicidad de mundos; en otras palabras, un pluriverso, dentro del cual cada mundo alcanza coherencias históricas contingentes, y algunos mundos se imponen sobre otros imposibilitando la existencia de esos otros mundos como tales. Esto implica reconocer el hecho ontológico, cultural y político de la diferencia radical. Pluriverso, entramados comunitarios, alternativas *al* "desarrollo" —todos estos conceptos apuntan a la base social tanto epistémica como ontológica y cultural— para la transformación del mundo y las transiciones a modelos diferentes de vida.

A través de estas páginas han aparecido conceptos útiles para pensar la diferencia: la formas no-liberales, no-capitalistas y no-estatales de poder y organización social; la relacionalidad; otros modelos civilizatorios; alternativas *al* "desarrollo"; transiciones; etc. Todos estos conceptos contribuyen a crear un *léxico* o gramática *para las transiciones*. Y como hemos visto, en este sentido, la problemática del "desarrollo" es clave; así, como la crítica al extractivismo en

la coyuntura actual de expansión brutal de los capitales nacionales y transnacionales en el sector minero, agrícola y energético por todo el mundo.

Como lo apunta Blaser (2010), la coyuntura actual está marcada por la lucha entre dos grandes tendencias: la globalización como universalización y profundización de la forma dominante de euro-modernidad (así sea con cualificaciones "culturales" en diverso grado en toda parte del mundo); y la globalidad como la creación de condiciones para el fortalecimiento y recreación del pluriverso. La perspectiva ontológica y de cultura como diferencia radical, pensamos, puede ayudarnos a propender por lo segundo. Y si bien las estructuras de poder que mantienen el Universo parecieran estar decididas a subyugar e invisibilizar el pluriverso, por medios cada vez más eficientes o brutales; igualmente, cada vez encontramos expresiones más elocuentes y radicales de su persistencia y voluntad de existir.

Los imaginarios y luchas recientes en Sur América alrededor del Buen Vivir y los derechos de la naturaleza (y alrededor del Decrecimiento en Europa), constituyen en potencia una teoría y práctica post-dualista: es decir, una práctica del inter-existir. Como tales son elementos clave en los diseños para el pluriverso. A esto se acercan las discusiones sobre postdesarrollo, transiciones al postextractivismo e interculturalidad (Walsh, 2009) en Sur América. En todos estos casos, lo que está en juego son formas relacionales de ser, hacer y conocer. Esta es una discusión en la que todas las voces críticas pueden contribuir, ya sea en el Sur o el Norte global.

Dos ausencias: lo afro y el género

La mayoría de las tendencias revisadas aun prestan insuficiente atención a las dimensiones afro y de género. Hablamos un poco de este último en estas notas y es crucial acompañarse en todas las áreas del trabajo de las feministas del Continente que, ya sea desde los feminismos autónomos, de- y post-coloniales, afros, campesinos, indígenas o

lésbicos, están abordando la despatriarcalización de la sociedad y de las relaciones con la naturaleza como parte de la descolonización, la liberación y la igualdad. Esta red de trabajo seguirá siendo vital en las esferas académicas, tanto como en las activistas y sus múltiples entrecruces; y, un esfuerzo sistemático de aproximación y compromiso con las múltiples perspectivas feministas críticas.

En cuanto a lo afro, es de resaltar su ausencia en muchos de los discursos de transición y de alternativas, la mayoría de los cuales tienden a privilegiar lo indígena o aun lo urbano-popular o lo campesino. Durante las últimas dos décadas, sin embargo, las luchas afrolatinoamericanas, como tales, no solo han ganado tremendamente en experiencia, fuerza y visibilidad; sino, que han desarrollado una claridad conceptual y política innegable. Desde trasfondos culturales, a veces de muy vieja data, ("cosmovisiones", en el argot de los movimientos de comunidades negras de Colombia desde comienzos de los noventa), y trabajando a partir de redes de organizaciones étnicas, territoriales, ambientales y de mujeres; a veces fuertes y extensas, muchos grupos afrodescendientes están involucrados en luchas que encarnan y, con frecuencia, invocan explícitamente el rango de pensamientos aquí reseñados con sus particularidades.

Así, concepciones de la identidad, el territorio, la soberanía alimentaria, la justicia ambiental, la paz, la autonomía, el Buen Vivir, la libertad y las críticas al "desarrollo", aparecen en la rica y radical experiencia organizativa de grupos y comunidades Afro. Con frecuencia estas categorías albergan un sofisticado pensamiento relacional. De hecho, en América Latina ya muchos de sus protagonistas reconocen la existencia de un verdadero y diverso pensamiento Afro.[24]

---

[24] Escribo estas notas sobre las comunidades y movimientos afrodescendientes pensando particularmente en el caso de Colombia, en la red de organizaciones *Proceso de comunidades negras* (PCN), y en la situación de la región del Norte del Cauca, donde comunidades negras, campesinas e indígenas desarrollan una lucha a muerte por sus territorios ante la nueva avalancha

Sin duda este tiene que ser también parte integral de los nuevos imaginarios y programas de investigación y acción más allá del "desarrollo".

La sustentabilidad: ¿convergencia de líneas de trabajo?

Es importante tener en cuenta que, como nos advierte el ecólogo colombiano y activista del PCN Hildebrando Vélez en sus reflexiones recientes sobre Rio + 20, hasta nociones como cambio civilizatorio pueden ser apropiadas por las élites y repetidas inocuamente en los ambientes de poder, o convertidas en discursos pseudo-radicales por ciertas izquierdas o las Ong.[25] Algo así, como es bien sabido, ha pasado con la sustentabilidad. Una noción de sustentabilidad fuerte tendrá que ir mucho más allá de lo económico y lo cultural para incorporar lo epistémico y lo ontológico.

Una versión fuerte de la sustentabilidad tendrá que ser descolonizadora en lo epistémico, liberadora en lo económico y lo social y despatriarcalizante; además, tendrá que proponerse construir alternativas *al* "desarrollo" desde perspectivas que: alberguen lo comunal, tanto como lo individual; refuercen los entramados socio-naturales construidos y defendidos por la gente común; contribuyan a devolverle al mundo la profunda posibilidad civilizatoria de la relacionalidad; y, auguren mejores condiciones de existencia para el pluriverso. En la sustentabilidad, podría decirse, convergirían las líneas de trabajo, rápidamente expuestas y, sin duda, otras más. Es una oportunidad para el diálogo entre perspectivas.[26]

---

del estado desarrollista, el capital nacional (expansión de los agro-combustibles como la caña), y la minería transnacional. Para un análisis del marco de ecología política elaborado por el PCN a través de sus luchas durante los últimos veinte años, véase Escobar (2010).

25 "Entre Rio +20 y la guerra en el Cauca. Ideas para un balance" (correo electrónico, Agosto 8, 2012).

26 Entre las "otras más" que han quedado por fuera están las valiosas contribuciones de la *Ecología política latinoamericana*, que no solo tiene ya un

Si estamos de acuerdo en que la globalización neoliberal es una guerra contra los mundos relacionales —un renovado ataque a todo lo colectivo y un intento cada vez más de consolidar el Universo definido por el entramado ontológico individuo-mercado— debemos igualmente estar dispuestos a pensar que *la activación política de la relacionalidad y la lucha por el pluriverso* tiene que convertirse, al menos, en una de las formas principales de la práctica política. Así, nos lo demuestran las luchas de los pueblos más duramente golpeados por esta guerra; así, nos lo sugieren algunas tendencias importantes en la academia y el pensamiento crítico. Si las transiciones son un signo de los tiempos, esto es quizás porque es un momento importante en la lucha de los pueblos en muchas partes del planeta. A esto también apuntan las tendencias reseñadas en el presente trabajo.

cuerpo teórico considerable; sino, que se renueva en lo epistémico y en la práctica (véase Leff, en imprenta para una presentación de esta perspectiva). Una segunda área es la ya vasta obra de la escuela de *Economía social y solidaria* (ESS), abanderada por autores como José Luis Coraggio, Franz Hinkelammert, Natalia Quiroga, Gerardo Morales, y muchos otros. La ESS problematiza la separación, que se hace en la modernidad, de la esfera económica del resto de la actividad social y natural y adumbra una transición a otra economía centrada en el trabajo y en la vida misma. Ver, por ejemplo, el No. 33 de la Revista Iconos (2009).

Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"[27]

El presente texto tiene su condición de posibilidad y su punto principal de referencia en dos procesos que considero están hoy en día profundamente interrelacionados, sin que uno de estos agote o defina al otro por completo: primero, y de forma quizás más inmediata en términos del tema que nos convoca, el ineludible surgimiento de las voces, conocimientos, prácticas y estrategias políticas de organizaciones y movimientos sociales de corte étnico-territorial. Este primer proceso con frecuencia se ve como el resultado de la *problematización de las identidades "nacionales"*, y el concomitante surgimiento de identidades indígenas y afrodescen-

[27] Documento preparado para el Segundo taller internacional Sogip: *"Los pueblos indígenas y sus derechos a la tierra: política agraria y usos, conservación, e industrias extractivas"* http://www.sogip..fr/ Organizado por: Sogip (Escalas de gobernanza, las Naciones Unidas, Los estados y los pueblos indígenas. Auto-determinación en tiempos de globalización). /Cnrs, Paris, junio 18-21, 2013. También preparado para el Foro internacional: "*Otras economías posibles para otros mundos posibles*", organizado por el Proceso de comunidades negras de Colombia, PCN. Cali, julio 17-21, 2013. Una versión parcial de este texto fue publicada en: "Territorios de diferencia: La ontología política de los "derechos al territorio"'." En Hno. Diego Mora y Natalia Sánchez, eds. *Cartografías de la paz: Una mirada crítica al territorio*. pp. 109-166. Bogotá: Universidad de La Salle, 2014.

dientes (algunos incluirían campesinas), particularmente en zonas rurales de América Latina, aunque desdibujando las fronteras entre lo rural y lo urbano y con manifestaciones en otras partes del mundo.

Segundo, lo que podemos llamar una nueva *problematización de la vida* que comenzará de forma algo tímida alrededor de la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro en 1992 (aunque con raíces en eventos desde 1972) y las discusiones sobre la crisis de la biodiversidad y la sustentabilidad de dicha década. En los últimos años, en especial en relación con los debates sobre cambio climático global, esta otra problematización ha cobrado mayor intensidad, dando lugar a un rango de propuestas de más compleja articulación que en los noventa. Hay un sentimiento compartido de que lo está en juego es la supervivencia de la vida misma en el planeta. El concepto de *transiciones* a modelos significativamente diferentes de vida socio-natural se vislumbra como la respuesta más atrevida a esta problematización.

Las dos problematizaciones se han desarrollado relativamente en paralelo y la relación entre estas puede sin duda ser leída desde una diversidad de perspectivas. En los debates especializados, pero en buena medida también en los discursos de los movimientos, ha habido un rango de lecturas, a veces contradictorias, a veces complementarias, entre estas. Por ejemplo, hay interpretaciones que privilegian el papel del estado neoliberal como factor principal en la conformación de las identidades étnicas a partir de comienzos de los noventa. En otras, tanto en relación con las identidades como con procesos socio-económicos más amplios, prima el papel del capital global. Un tercer grupo de respuestas resalta la acción misma de los movimientos sociales como principal motor de las transformaciones. Un cuarto tipo de análisis se centra en las representaciones y prácticas de los grupos étnicos en cuestión por parte de distintos actores en posiciones de poder. Otros resaltan el significado de las nuevas identidades en cuestionar las di-

námicas culturales de la modernidad, especialmente desde una política de la diferencia, etc. Muchos de estos análisis combinan varias de estas perspectivas.[28]

Es precisamente la intersección de estas dos problematizaciones lo que, me parece, le confiere tanto al campo teórico-político de las identidades étnico-territoriales como al campo teórico-político de "la vida" un carácter históricamente crucial. Para dar un ejemplo: si bien en los noventa (de nuevo, época de articulación algo tímida), tanto los discursos de los movimientos como los de la academia hablaban de la profunda dependencia entre culturas o cosmovisiones indígenas o afrodescendientes y la "conservación de la biodiversidad"(lo que describí como "la irrupción de lo biológico como hecho social global" y su relación con las identidades étnico-territoriales en el libro: *Territorios de diferencia*); hoy en día encontramos articulaciones más contundentes, tales como las que se dan entre: "crisis ecológica" y "cambio de modelo civilizatorio", o entre crisis climática y cambio sustancial del modelo de producción agrícola (de la producción agroindustrial a la agroecológica, en el discurso de Vía campesina), todas las cuales involucran de uno u otro modo imbricaciones entre lo étnico-territorial y la defensa de la vida.

El presente texto es un intento de re-interpretación de estos debates. Como en todo estudio de problematizaciones, no se trata de dar una respuesta nueva más verdadera y acertada que otras; sino, de tratar de identificar los problemas y preguntas fundamentales que las han hecho posibles, aun en sus mismas tensiones y complementariedades. Pero hay algo más: aunque el texto intenta construir puentes entre las conversaciones de los movimientos sociales sobre estos temas (en términos generales, los temas de la

[28] El estudio más completo de la formación histórica de "identidades" negras en Colombia desde la colonia hasta el presente —una genealogía de la "negridad", en términos del concepto introducido por este autor— es el erudito texto de Restrepo (2013). Para otros estudios en la antropología colombiana sobre este ya vasto tema, ver Escobar (2010).

diferencia, la vida, y la práctica política) y los debates académicos en áreas relacionadas, tomo como punto de partida los conocimientos y saberes de los movimientos.

Sabemos que estos dos campos teórico-políticos (movimientos y academia) no están completamente separados; sino que, inevitablemente, se hibridizan con gran flujo entre sí. Sin embargo, cada uno tiene sus especificidades: una de estas, la única que resaltaré en esta breve nota introductoria, es que mientras que la academia funciona con un criterio de "distancia crítica" del objeto de estudio, para los movimientos, por el contrario, el modelo predominante de producción de conocimiento es el del "involucramiento intenso" con las situaciones y colectividades.

Argumentaré que este segundo modelo confronta a los actores sociales como el estado y la academia con preguntas claves sobre las identidades, los territorios y la vida que no pueden ser imaginadas desde las otras perspectivas. Por la misma razón, las estrategias propuestas por los movimientos cobran una inusitada importancia para el campo teórico-político de la vida. Como en trabajos anteriores, trabajaré a partir de y con la experiencia del Proceso de comunidades negras de Colombia, aunque pienso que el análisis podría derivarse del trabajo con otros movimientos étnico-territoriales.[29]

Territorio, ancestralidad, cosmovisión y vida

Yurumanguí, Curvaradó, La Toma: tres breves recuentos

El 24 de noviembre de 1999, el Consejo comunitario del territorio ancestral del río Yurumanguí, en el municipio

[29] Algunos lectores reconocerán en esta nota introductoria el concepto de "problematización" de Foucault; pero, también, algunas diferencias para con este. El modelo de conocimiento activista basado en el "involucramiento intenso" se origina en el trabajo de Varela (1999) y de Spinosa, Flores y Dreyfus (1997), y lo discuto en detalle en: *Territorios de diferencia* (2010), ver especialmente pp. 258-266.

de Buenaventura en el Pacífico sur colombiano (con 6000 habitantes, la mayoría afrodescendientes), recibió su título colectivo por 52 144 hectáreas ocupando más del 82% de la cuenca del Río y abarcando trece veredas. Aunque la asamblea comunitaria, para la entrega pública del título por parte del gobierno, tuvo que esperar muchos meses, las organizaciones del Río venían preparándose para este evento hacía un buen número de años. La entrega del título, sin duda, no fue el último paso en una historia que hoy cuente con un final feliz; pero, ejemplifica las luchas de las comunidades negras y sus organizaciones en la defensa de sus territorios y cultura. Para el año 2000, la mayoría de los territorios colectivos de afrodescendientes en el Pacífico había pasado a ser parte del escenario de la guerra.

En el Yurumanguí, la incursión del ejército y grupos paramilitares y la intimidación y amenazas a líderes y personas de la comunidad se hizo más común a partir de esta época. En los ríos aledaños (como el Cajambre, Naya y Raposo del municipio de Buenaventura), la entrada de actores armados de todo tipo (ejército, paramilitares, guerrilla, narcos) así como los desplazamientos de cientos de familias y el asesinato y masacre de líderes se tornaron cada vez más comunes, creando una verdadera "geografía del terror" en la región (Oslender, 2008). En este contexto, líderes de comunidades como las del río Yurumanguí comienzan a plantearse estrategias para fortalecer el control sobre el territorio; la prevención del desplazamiento; y el derecho a la paz, la libertad y la vida en los territorios colectivos. Entre las estrategias desarrolladas a partir del año 2000 se contaron la recuperación del cultivo de arroz, la producción de endulzante de caña de azúcar, la autonomía alimentaria, la promoción de saberes y prácticas tradicionales, y el fortalecimiento de las organizaciones étnico-territoriales (PCN, 2004).

Una situación aún más dura se ha vivido en las comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó en la región del Bajo

Atrato en el departamento del Chocó durante el mismo periodo. Este caso es bien conocido nacional e internacionalmente, en parte, por el nefasto papel jugado por las multinacionales bananeras, especialmente Chiquita Brands y la Banacol Marketing Corporation. Mucho antes de recibir sus títulos colectivos: 46 084 hectáreas en el caso de Curvaradó, 54 973 hectáreas para Jiguamiandó, acciones coordinadas por parte de militares y paramilitares, en alianza con negociantes interesados en la expansión de la palma africana y bajo el pretexto de combatir la guerrilla y traer el "desarrollo" a la zona, habían propiciado masacres y desplazamientos forzados masivos (1996 y 1997).

Desde entonces y hasta marzo de 2012, estas dos comunidades habían sido víctimas de quince desplazamientos forzados y 148 asesinatos de líderes. El motivo: apropiarse de los territorios para expandir la palma, el banano, la ganadería extensiva y otros productos, principalmente para mercados de exportación. A pesar de todo esto, las comunidades continúan con sus denuncias ante el estado y los organismos internacionales; y, más aun, con su infatigable decisión de retornar a sus territorios. En varias subregiones del Chocó y el Urabá, miles de mujeres y hombres continúan hoy en día defendiendo sus vidas, territorios y culturas a través de proyectos alternativos de uso y manejo de recursos naturales, creando "zonas humanitarias", "comunidades de paz" y "zonas de biodiversidad" como alternativas a la devastación causada por el desarrollo promovido por actores vinculados con los mercados globales.[30]

Varias preguntas surgen inmediatamente de esta coyuntura: por qué tanta violencia y sevicia —con frecuencia crueldad y salvajismo, así sea a nombre de la civilización y

---

[30] Sobre el caso de las comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó, ver el excelente reporte preparado por la Comisión intereclesial de justicia y paz para el Hands off the land project, sobre las prácticas de la compañía Banacol y el caso de Chiquita Brands (Comisión intereclesial, 2012).

del progreso— contra las poblaciones afro-descendientes e indígenas de estos territorios; por qué tanto interés en estas tierras. Sin duda muy buena parte de la respuesta se encontrará en las dinámicas del capital global y nacional. ¿Es, sin embargo, suficiente esta respuesta?, ¿cómo se explica la tenacidad con la que muchas poblaciones y organizaciones locales, no solo luchan por defender sus territorios; sino que lo hacen a nombre de otra concepción del desarrollo, una relación armónica con la naturaleza y una forma diferente de vida social?

En una primera instancia la respuesta a estas últimas preguntas también pareciera ser obvia: las comunidades luchan por sus recursos y sus derechos, quizás por su autonomía. Nos preguntamos de nuevo: es esta una respuesta suficientemente amplia para generar el espacio de pensamiento y acción de las comunidades y los movimientos en las luchas por sus territorios. Más aun: qué aprendemos de los movimientos mismos que no encuentran fácil acomodo en estas respuestas. Es importante aclarar desde el inicio que estas respuestas no están equivocadas; por el contrario, siguen siendo necesarias y es muy importante señalarlas. Pero, como argumentaremos, son insuficientes.

Una activista de una tercera comunidad, también emblemática de las luchas en Colombia y muchas partes del mundo, nos sugiere una respuesta: "tenemos claro que estamos enfrentando a unos monstruos, como son las corporaciones transnacionales y estamos enfrentando al poder como es el estado. Nadie está dispuesto a salir de su territorio; a mí me matan aquí, pero yo no me voy" (Mendoza, 2013, tráiler).

Ya otro líder lo había expresado con similar contundencia en el 2009, cuando el conflicto empezaba a intensificarse: "nuestra apuesta es defender el territorio; nos quitaron la zona plana y nos fuimos para las laderas; ahora ¿para dónde nos corremos? La gente dice que es preferible morir

de un tiro que irse a los corredores de miseria de las ciudades. […] Pero solamente volveremos a ser esclavos cuando el último hijo haya vendido el último metro de tierra."[31]

Esta comunidad, La Toma, ubicada en la región del norte del Cauca (municipio de Suárez), de histórica importancia para las comunidades negras, ha estado enfrentando desde hace varios años una valiente resistencia ante la entrada de la minería de oro a gran escala. Con 6000 habitantes y un territorio de 7000 hectáreas (de las cuales al menos 6500 ha. han sido solicitadas en concesión por la transnacional Anglo-gold Ashanti y por grupos criollos, de tal forma que tales concesiones incluirían hasta "al pueblo y al mismo cementerio", como enfatizan con tristeza los líderes), La Toma es una de las poblaciones que ha logrado documentar su permanencia continua en el territorio desde la primera mitad del siglo XVII.

Es una de las muestras más patente de lo que los activistas llaman "ancestralidad": la ocupación antigua, a veces muy antigua, de un territorio dado; la continuidad de un "mandato ancestral" que persiste aún hoy en día en la memoria de los mayores y del cual testifican, tanto la tradición oral como la investigación histórica; y la experiencia histórica de vieja data, pero siempre renovada, de vivir bajo otro modelo de vida, otra *cosmovisión*, en el pensamiento de los movimientos. Como agregaba el mismo líder antes citado: "En Gelima (La Toma) hay el mayor número de gente

---

[31] La mayoría de la información de este apartado sobre La Toma viene de dos reuniones en las cuales participé: agosto 14 de 2009, con miembros de la organización de La Toma y miembros del PCN (Cali); y en julio de 2012, con miembros del Palenque del alto Cauca del PCN (Jamundí). Es de anotar que la activista norteamericana Ángela Davis visitó La Toma en septiembre de 2011. Además del documental de Paola Mendoza, hay un documental realizado por Public television stations de los Estados Unidos (Pbs), *The war we are living* (2011), que resalta el trabajo de las lideresas: Francia Márquez y Clemencia Carabalí. Ver: http://www.pbs.org/wnet/women-war-and-peace/full-episodes/the-war-we-are-living/

con apellidos de referencia africana; Gelima es al norte del Cauca lo que África es a la humanidad". Y entonan los habitantes de la comunidad, la siguiente tonada: "del África llegamos con un legado ancestral, la memoria del mundo debemos recuperar".[32]

Allí no termina el trasfondo histórico. Hablando de la reparación colectiva en el marco del desplazamiento por décadas por la caña de azúcar, la guerra o la construcción de hidroeléctricas, los habitantes del norte del Cauca afirman de forma contundente: "estos son los temas inconclusos después de la abolición de la esclavitud. Para reparar hay que resolver la desigualdad de poder que surgió desde la abolición. [...] ¿Cómo restaurar la autonomía de las comunidades?"[33] Ancestralidad, historia, autonomía y poder van de la mano, como explicaremos más adelante en el texto.

Territorialidad, ancestralidad y mundos

Estos testimonios nos refieren a una dimensión más fundamental que la del capital y de los derechos (de nuevo, sin sugerir que estas no sean importantes), y que en gran medida las subyace: la defensa de la vida. ¿Cómo pensamos esta defensa de la vida? El pensamiento de los movimientos sociales contemporáneos nos da pautas para abordar esta pregunta. Al hablar de cosmovisión, por ejemplo, o al afirmar que la crisis ecológica y social actual es una crisis de modelo civilizatorio, al apostarle a la diferencia, o al referirse a la identidad y, especialmente y como veremos en el próximo apartado, al insistir en el 'ejercicio de su autonomía en todas estas expresiones encontramos que muchos de los movimientos denominados étnico-territoriales (en Colombia, principalmente afrocolombianos y de pueblos indígenas; quizás a estos podríamos agregar algunos movi-

[32] Ver el tráiler del documental: *La Toma*, de Paola Mendoza.

[33] Conversación con líderes de La Toma sobre la reparación colectiva. Cali, agosto 14 de 2009.

mientos campesinos y ecologistas) señalan esa otra dimensión, la dimensión de la vida. Más adelante nos referiremos a esta, apelando a una palabreja de la filosofía, como la dimensión *ontológica*. Y ahora podemos enunciar el argumento de este trabajo en su forma más general, aunque aún muy abstracta.

La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territoriales involucran resistencia, oposición, defensa, y afirmación, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como *ontológica*. Igualmente, aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, económicos, territoriales, tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimensión más importante es la *ontológica*. En este marco, lo que "ocupa" es el proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afro-descendientes, y campesinas pueden ser vistas como adelantando *luchas ontológicas*.

En otras palabras: subyacente a la máquina de devastación que se cierne sobre los territorios de los pueblos hay toda una forma de existir que se ha ido consolidando a partir de lo que usualmente llamamos 'modernidad'. En su forma dominante, esta modernidad —*capitalista, liberal y secular*— ha extendido su campo de influencia a la mayoría de rincones del mundo desde el colonialismo. Basada en lo que llamaremos una "ontología dualista" (que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, "nosotros" y "ellos", mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etc.), esta modernidad se ha arrogado el derecho de ser "el" Mundo (civilizado, libre, racional), a costa de otros mundos existentes o posibles. En el transcurso histórico, este proyecto de consolidarse como

Un Mundo —que hoy llega a su máxima expresión con la llamada globalización neoliberal de corte capitalista, individualista y siguiendo cierta racionalidad— ha conllevado la erosión sistemática de la base ontológica-territorial de muchos otros grupos sociales, particularmente aquellos en los que priman concepciones del mundo no dualistas; es decir, no basadas en las separaciones indicadas.[34]

A estas otras experiencias las llamaremos mundos u ontologías relacionales. Aunque estas ontologías caracterizan a muchos pueblos étnico-territoriales, no se encuentran limitadas a estos (de hecho, dentro de la misma experiencia de la modernidad occidental hay expresiones de mundos relacionales no dominantes). Lo importante de señalar desde nuestra perspectiva es que la presión sobre los territorios que se está evidenciando hoy en día a nivel mundial —especialmente para la minería y los agro-combustibles— puede ser vista como *una verdadera guerra contra los mundos relacionales y un intento más de desmantelar todo lo colectivo*. Dentro de esta compleja situación, las luchas por los territorios se convierten en luchas por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta. En palabras del pensamiento zapatista, se trata de luchas *por un mundo en el que quepan muchos mundos*; o sea, luchas por la defensa del pluriverso.

La sabiduría zapatista nos da una clave para la segunda parte del argumento de este trabajo: dichas luchas pue-

---

[34] Para aquellos interesados en los debates académicos, aquí me refiero a lo que algunos teóricos llaman el sistema-mundo moderno/colonial. En este trabajo, y siguiendo el enfoque colectivo que hemos estado desarrollando con Marisol de la Cadena y Mario Blaser, usaré otros conceptos parcialmente diferentes, tales como los de: ontología, relacionalidad y lógicas noliberales. Ver Escobar (2010), capítulo 4, para una presentación de las ideas de la perspectiva de modernidad/colonialidad; Escobar (2012a, 2012b, 2012d), para una discusión de varias de las ideas expuestas en este texto, tales como: transiciones, relacionalidad y lógicas comunales en América Latina.

den ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia el pluriverso. Estas transiciones son necesarias para enfrentar las múltiples crisis ecológicas y sociales producidas por la ontología Uni-Mundista y sus concomitantes narrativas y prácticas. Las luchas afrodescendientes en regiones como el Pacífico colombiano, particularmente la radicalización de estas luchas por el territorio y la diferencia y contra la avalancha desarrollista, armada y extractivista de la última década, están de este modo en la avanzada de las luchas por otros modelos de vida, economía y sociedad.

Veremos en la última parte de este texto qué es eso de las "transiciones". Baste decir, por lo pronto, que al hablar de transiciones (como dirían muchos activistas: de otros modelos civilizatorios verdaderamente sustentables y plurales), estamos relievando la dimensión planetaria de las luchas locales, especialmente frente al cambio climático global. Para el caso del río Yurumanguí, como veremos en algún detalle más adelante, esto ha significado una estrategia con cuatro componentes: conceptualizar y potenciar el proyecto de vida de las comunidades, basado en prácticas y valores propios de su cosmovisión; la defensa del territorio como espacio que sustenta el proyecto de vida, desde la perspectiva étnico-territorial (en el marco de la Ley 70 de 1993); la dinamización organizativa en torno a la apropiación y control social del territorio, base de la seguridad alimentaria y la autonomía; y la participación en estrategias de transformación más amplias, especialmente a través de su vinculación con organizaciones étnico-territoriales afrocolombianas y con redes transnacionales de solidaridad (PCN, 2004, pp. 38-40). Todas estas con aspectos importantes de lo que en este trabajo llamaremos: *práctica política ontológica*.

Territorios de diferencia: territorio, territorialidad y territorialización

El surgimiento del "territorio" en América Latina

Este artículo se —escribe y se inscribe— en el espíritu de celebración de los veinte años de la Ley 70, promulgada el 27 de agosto de 1993. No es este el lugar para describir y discutir la Ley más allá de mencionar sus aspectos esenciales: reconoce a las comunidades negras de Colombia como grupo étnico con derechos colectivos a sus territorios y a su identidad cultural; identifica a aquellos asentamientos ancestrales que han mantenido ocupación colectiva y crea los mecanismos para la titulación colectiva de dichos territorios; establece parámetros para el uso de los territorios y la protección del medio ambiente, de acuerdo a las prácticas tradicionales de agricultura, caza, pesca, minería artesanal y otras; crea mecanismos para la protección y desarrollo de la identidad cultural de las comunidades; y compromete al estado a adoptar "medidas para garantizarle a las comunidades negras de que trata esta Ley el derecho a desarrollarse económica y socialmente atendiendo los elementos de su cultura autónoma" (Artículo 47), incluyendo sus propias formas de economía (Artículo 52).

Veinte años más tarde, y a pesar del carácter inconcluso de la Ley, tanto en sus aspectos legales como prácticos, la mayoría de las organizaciones afrodescendientes resaltan su crucial importancia y están dispuestas a seguir dando la batalla por su total implementación. Es de resaltar que hasta la fecha la extensión de territorios colectivos legalmente titulados a comunidades negras, la mayoría de estos en la región del Pacífico, se acerca a los 5.5 millones de hectáreas. Entre estos títulos, como vimos, están los de los consejos comunitarios de Yurumanguí, Curvaradó y Jiguamiandó. Muchas de las comunidades con asentamientos ancestrales en el norte del Cauca, como La Toma, sin embargo, todavía luchan por el reconocimiento de sus territorios.

Para algunas organizaciones de comunidades negras, las dinámicas territoriales comienzan con el proyecto histórico libertario del cimarronaje y continúan en el presente con la resistencia cultural al mercado y la economía capitalista. Es decir, la territorialidad tiene raíces profundas en el proceso de esclavización y de resistencia a este. Como lo enuncia un texto reciente del Proceso de comunidades negras:

> las comunidades negras hemos construido históricamente, durante 500 años, territorios ancestrales a partir de las luchas de nuestros ancestros por librarse de la esclavitud y manteniendo la memoria recreada por la gente negra traída del África. En estos territorios hemos recreado nuestras culturas, hemos resignificado nuestras creencias, hemos logrado la reproducción de nuestras vidas. La constitución de 1991 y la posterior expedición de la Ley 70 del 93 representaron un avance, aunque limitado, en nuestras aspiraciones por el reconocimiento de nuestra ancestralidad y nuestras raíces culturales étnicas. (PCN, 2012, p. 3).

Para algunos críticos de la Ley, por supuesto (tanto académicos como políticos), estas concepciones buscan mantener a la comunidad en el pasado; más aún, dicen las voces críticas de hoy: junto a mecanismos tales como la consulta previa y el consentimiento previo, libre e informado, la Ley hace que las comunidades y sus derechos, así como los territorios colectivos, se conviertan en un "obstáculo para el desarrollo". Este es un debate activo en Colombia que no alcanzo a reseñar en estas páginas (ver Escobar, 2010 para un análisis de algunas de estas discusiones).

Por tanto es importante explicar bien por qué la concepción étnico-territorial de autonomía y de diferencia cultural encarnada en la Ley 70 y, con mayor claridad, en la concepción y práctica de algunas manifestaciones de los movimientos sociales afrocolombianos (e indígenas, aunque

no alcanzaré a referirme a estos),[35] no solo *no* se queda en el pasado, ni es "romántica", irreal o se constituye en una "piedra en el zapato" de aquellos proyectos del estado que buscan "el progreso"; sino, que es todo lo contrario.

Está anclada en *un entendimiento profundo de la vida* (como explicaremos fundamentada en la relacionalidad); pone en funcionamiento *una estrategia política de avanzada* en el contexto regional y nacional en muchas áreas (por ejemplo, frente a los derechos de los grupos étnicos, la consulta previa, las actividades extractivas y el proceso de paz actual); evidencia *una aguda conciencia de la coyuntura planetaria*, cada vez más ineludible y amenazante, por la que atravesamos (cambio climático global y destrucción acelerada de la biodiversidad) y frente a la cual se imponen cambios radicales en el modelo de economía y desarrollo (que en América Latina algunos llaman "transiciones al post-extractivismo", y otros como "cambio de modelo civilizatorio"); y, manifiesta un sentido de *utopía realista en relación con la gran multiplicidad de entramados humano-naturales* que tendremos que seguir cultivando los humanos desde lugares específicos del planeta para promover las transiciones a "un mundo donde quepan muchos mundos".

El resto de este trabajo está dedicado a explicar en detalle algunos de los elementos de esta proposición, particularmente la relacionalidad, los entramados humano-naturales y las transiciones al post-extractivismo y al pluriverso. Al final de la exposición estaremos en capacidad de entender

[35] Una de las experiencias más brillantes, radicales y valientes de la lucha por el territorio, desde la perspectiva de la diferencia y la autonomía la constituye la liderada por la Asociación de cabildos indígenas del norte del Cauca, ACIN. El Tejido de comunicación vinculado con esta organización ha desarrollado toda una estrategia de socialización hacia adentro y hacia afuera de las comunidades que es un ejemplo de práctica teórico-política y ha sido reconocida como tal internacionalmente con varios premios (ver web de la Asociación: www.acin.org).

la noción de práctica política ontológica con la cual cerraremos la primera sección.

La tarea inicial es la de entender mejor qué se entiende por "territorio". Pero, para esto, como de costumbre cuando abordamos el trabajo teórico-político junto a los movimientos, apelaremos tanto al pensamiento de las comunidades y, especialmente, de los movimientos, como a ciertas tendencias académicas que resuenan con estas, así sea en un registro de onda algo diferente.[36] Comenzaremos esta tarea apoyándonos en el trabajo del geógrafo brasilero Carlos Walter Porto Gonçalves, quien ha sido de los autores que más ha reflexionado sobre el tema de la territorialidad, particularmente a través de su vinculación con el movimiento de los *seringueiros* liderado por Chico Mendes en Brasil en los ochenta.

Para este intelectual, el interés por el "territorio"; el cual surge a finales de los ochenta y comienzos de los noventa en muchas partes de América Latina —aquel que por primera vez enarbola el estandarte de "no queremos tierra, queremos territorio"— ocurre gracias a los grupos sociales indígenas, campesinos y afrodescendientes en países como: Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Brasil; los cuales introducen por primera vez el tema en los debates teórico-políticos, imponiendo así una gran re-significación al debate sobre tierras y territorio en el continente.[37]

[36] Digo "como de costumbre" porque esta es la estrategia de escritura que traté de seguir en el libro *Territorios de diferencia* (2010): establecer puentes entre los conocimientos y discursos de los movimientos sociales sobre globalización, conservación, territorio, identidad, economía, capitalismo, etc., por un lado, y los debates y enfoques académicos sobre los mismos procesos, por el otro. Aunque una parte de la discusión en este aparte se encuentra en el libro, otra parte es nueva o presentada de otra manera.

[37] Porto da especial importancia a las marchas de indígenas de las tierras bajas del Amazonas de Ecuador y Bolivia a finales de los ochenta; las cuales, poco a poco, incorporaron a indígenas y campesinos de las tierras altas (tales como los cocaleros). Un poco después, según este investigador, surgen con fuerza las luchas por los territorios de los seringueiros y los

Es durante estos años que estos grupos empiezan a movilizarse en grandes números sobre las capitales regionales y nacionales, formulando las posturas más de avanzada de la época sobre temas tales como el estado, el poder, la naturaleza y las identidades. Algunos de estos temas, por supuesto, no habían sido producidos por, ni para estos grupos —ya estaban circulando en diversos discursos globales— pero fueron capaces de re-articularlos de la forma más efectiva; tal fue el caso de lo ambiental, que vio una radical resignificación de temas tales como la conservación, los bosques y los derechos de propiedad intelectual, todo esto desde perspectivas territoriales-culturales.

Ejemplos claves de esta rearticulación fueron los conceptos de Chico Mendes de reservas extractivas (no hay bosque sin las gentes del bosque) y el marco de conservación desarrollado por el Proceso de comunidades negras (resumido en la fórmula "biodiversidad = territorio + cultura"; es decir, no hay conservación sin control del territorio y toda estrategia de conservación tiene que partir de los conocimientos y prácticas culturales de las comunidades), todo lo cual iba a contracorriente de las posiciones del ambientalismo del momento. En pocas palabras, estos grupos

afrodescendientes en Brasil y Colombia, y de indígenas en países como México y Colombia. Para el momento de la Ley 70, por supuesto, estas movilizaciones ya estaban a la orden del día. Estas anotaciones se basan en una conferencia dictada por Porto en el Departamento de Geografía en Chapel Hill el 26 de abril de 2013, la cual fue seguida por un comentario extenso de Catherine Walsh. (Es de anotar que las luchas de los Nasa del norte del Cauca desde la década anterior ya venían anticipando estos temas.) Es importante resaltar también que la atención al territorio ha sido parte de un complejo proceso que involucra estados, instituciones multilaterales como el Banco Mundial y algunas Ong ambientalistas; además, de los movimientos. Ver Offen (2004) para un análisis de este "giro territorial" en el Pacífico; y, Villa (1998) para el surgimiento del concepto de territorio en el Chocó (Pacífico norte), a partir de la segunda mitad de los ochenta. Lo que aquí resaltamos es el papel central jugado por los movimientos en poner ciertos temas sobre el tapete, desde la problematización de las identidades.

sociales pasaron a la vanguardia del proceso de reapropiación social y epistémica de la naturaleza (Escobar, 2010; Leff y Porto, en imprenta; Walsh, 2009).

Fue este un momento de fortaleza y visibilidad de las propuestas político-epistémicas de los movimientos, al cual también contribuyó grandemente el movimiento zapatista con su visión de la relación entre dignidad y territorio; la cual resalta el hecho básico de que sin las condiciones materiales y culturales para la reproducción de la vida (el territorio) no hay dignidad. Y aunque estas posiciones desde la ecuación territorio-cultura —desde lo que hemos llamado *territorios de diferencia*, y que en la próxima sección re-interpretaremos desde una perspectiva de ontologías relacionales— se hayan banalizado por los intentos de apropiación del Banco Mundial y los estados neoliberales, siguen siendo propuestas históricamente importantes; las cuales se siguen renovando al calor de las luchas y los debates, como veremos más adelante. Continuaremos con una presentación muy breve de la perspectiva étnico-territorial del PCN, antes de concluir este apartado regresando a la distinción sugerida por Porto entre territorio, territorialidad y territorialización.

La ecología política del PCN de Colombia

A lo largo de los últimos veinte años, el PCN ha elaborado toda una conceptualización y pensamiento político, ecológico y cultural como base de su estrategia. Este pensamiento se ha desarrollo de una forma dinámica en el encuentro con las comunidades, con el estado, la academia, las Ong y otros movimientos; pero, siempre con la intención de producir *un pensamiento propio desde la autonomía* (ver PCN e Investigadores académicos, 2007; Escobar, 2010). La piedra angular de esta conceptualización fue el enunciado de cinco principios básicos en su II Asamblea general en 1993.

A lo largo de los noventa, se desarrolló toda la propuesta territorial de conservación y desarrollo propio, centrada en el concepto de "territorio-región". A partir del 2001, los temas centrales de elaboración teórico-política han incluido los derechos económicos, sociales y culturales (Desc); la memoria y reparación colectiva; los censos de población y las identidades negras; el racismo y la discriminación; y la consulta previa y el consentimiento previo, libre e informado (Cp y Cpli). Aunque las cuestiones territoriales dejan de ser tan centrales como en la década anterior, no desaparecen sino que se trabajan desde estos otros ángulos.

El referente crucial de todo análisis y estrategia política de PCN son los principios con los cuales comenzaremos esta breve exposición, seguidos por la presentación del marco territorial.[38] Estos principios son los siguientes (resalto en negrilla aquellos aspectos más directamente ligados a expresiones de ontología política, a ser discutidas en la próxima sección):

- *La afirmación y reafirmación del ser*: el derecho a ser negros, a ser comunidades negras (*Derecho a la identidad*): "entendemos el ser negr@s desde el punto de vista de nuestra lógica cultural, de nuestra manera particular de ver el mundo, de nuestra visión de la vida en todas sus expresiones ecológicas, sociales, económicas y políticas. …. **Nuestra visión cultural está en confrontación con un modelo de sociedad al que no le conviene la diversidad de visiones porque necesita la uniformidad para seguir imponiéndose.**"
- "*Derecho a un espacio para ser (Derecho al territorio)*: el desarrollo y la recreación de nuestra visión cultural requieren como espacio vital el territorio. **No podremos**

[38] Los temas de la última década no podrán ser tratados de manera directa en este artículo por limitaciones de espacio, aunque algunos aparecerán en la discusión.

ser si no tenemos el espacio para vivir de acuerdo a lo que pensamos y queremos como forma de vida. De ahí que nuestra visión de territorio sea la visión del hábitat, es decir, del espacio donde el hombre negro y la mujer negra **desarrollan colectivamente su ser**, en armonía con la naturaleza."

- *Derecho al ejercicio del ser* (Autonomía, Organización y Participación): **esta autonomía se entiende en relación con la sociedad dominante**, frente a los partidos políticos, movimientos sociales y otros grupos étnicos, **partiendo de nuestra lógica cultural**, de lo que somos como pueblo negro; entendida así, internamente somos autónomos en lo político y es nuestra aspiración ser autónomos en relación con el estado colombiano.
- "*Derecho a una visión propia de futuro*: se trata de *construir una visión propia* de desarrollo ecológico, económico y social, partiendo de nuestra visión cultural, de nuestras formas tradicionales de producción y de organización social. A lo largo de la historia, **esta sociedad nos ha impuesto su visión de desarrollo que corresponde a otros intereses y visiones**. Por lo tanto, tenemos derecho de aportarle a la sociedad ese mundo nuestro tal y como lo queremos construir. Este principio hace referencia al derecho de tener un desarrollo propio, **de acuerdo con nuestras aspiraciones y el modo de concebir la vida** garantizando de este modo la permanencia y desarrollo de nuestra diversidad cultural. Esto quiere decir que no estamos de acuerdo con excluirnos del sistema capitalista, ni integrarnos a él, porque **este ha demostrado su incapacidad de garantizar la existencia en el futuro de las diferentes formas de vida** animal, vegetal, y humana; en este sentido **lo que planteamos es avanzar en la concepción e implementación de un modelo distinto** que parta de nuestras prácticas tradicionales, las

cuales sí han demostrado garantía de permanencia y desarrollo de la diversidad natural y cultural en el planeta."

- *Identidad con la lucha del pueblo negro en el mundo:* "somos parte de las luchas que desarrollan los pueblos negros del mundo por la conquista de sus derechos. Al mismo tiempo, desde sus particularidades étnicas, el Proceso de Comunidades Negras aportará a la lucha conjunta, con los sectores que propenden **por la construcción de un proyecto de vida digno y alternativo**."[39]

Una de las primeras concreciones de estos principios fue la elaboración del concepto de territorio, el cual encontró tal vez su expresión más elocuente a partir del trabajo en el río Yurumanguí y en el territorio de Pílamo en el norte del Cauca en el periodo de 1997-2002. Como lo resumen los siguientes tres cuadros, el marco tiene tres elementos fundamentales (PCN, 2004, pp. 37-40; original en PCN, 2000): el *proyecto de vida* de las comunidades, sustentado en sus territorios y centrado en el Buen Vivir (Cuadro 1); el proyecto político de las organizaciones étnico-territoriales, sustentado por la noción y práctica del Pacífico como *territorio-región* de grupos étnicos (afrodescendientes e indígenas; Cuadro 2); y la *autonomía* como concepto y práctica que articula el proyecto de vida de las comunidades con el proyecto político del movimiento, y que define lo que hasta ese momento (comienzos de los 2000) se llamara "desarrollo integral de la comunidad negra" (Cuadro 3).

[39] Aunque los cinco principios han mantenido su estructura y definición fundamental a través de los años (las partes entre comillas son del enunciado original de 1993), la explicación que de estos se hace en distintos contextos puede variar en alguna medida. Aquí he utilizado la versión incluida en el reporte del Proyecto PCN-Lasa. Otros Saberes (PCN e Investigadores/as, 2007, pp. 3-6); ver también Escobar (2010, pp. 251-252).

El territorio es definido "como espacio colectivo, compuesto por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas" (PCN e investigadores, 2007, p. 11). Es un "espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural" (PCN e investigadores, 2007, p. 11). Por su parte, "el Territorio-Región del Pacífico es una unidad geográfica desde la propiedad y continuidad de los territorios colectivos de las comunidades negras e indígenas, como concepción y práctica en la definición de una estrategia de defensa social, cultural y ambiental del espacio de vida, hacia la estructuración de una región autónoma, que propenda por una opción de desarrollo compatible con su entorno ambiental y las relaciones que en él tradicionalmente han mantenido las comunidades" (PCN e investigadores, 2007, p. 11).

Cuadro 1. El territorio como proyecto de vida

Proyecto de vida

Sostenibilidad del hábitat

Autosustento y Bienestar

El Buen Vivir

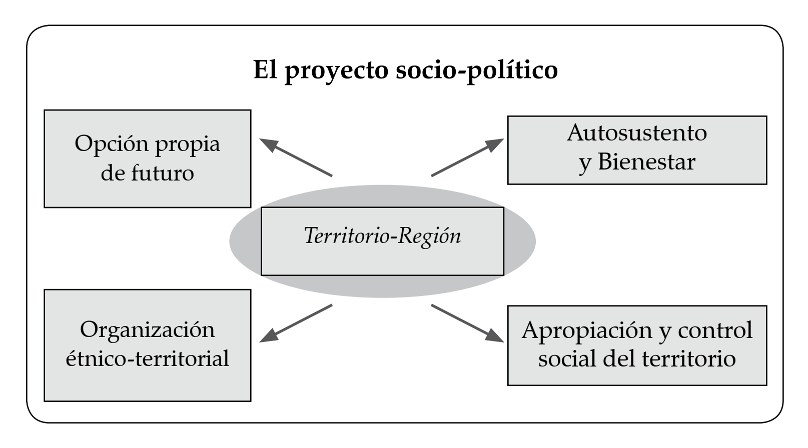
Conocimiento y Multiactividad

Organización y Solidaridad

Territorio

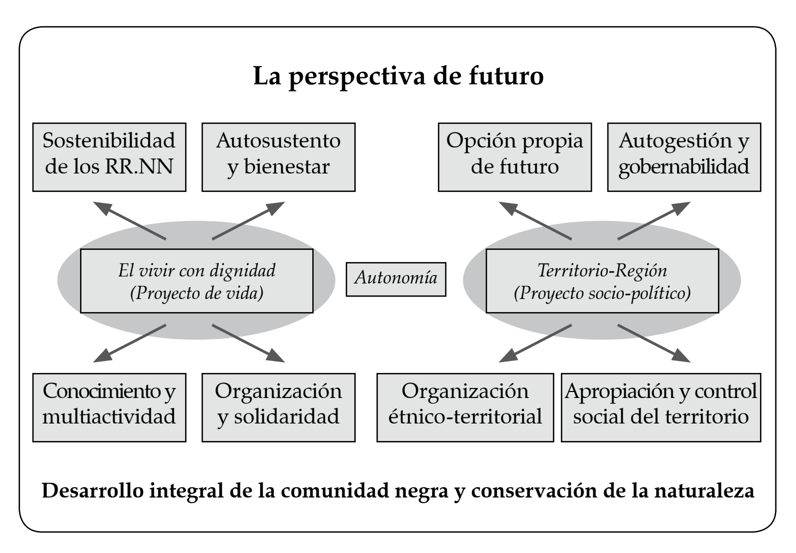
(Tomado de: PCN, 2004, p. 39).

Cuadro 2. El territorio-región como proyecto político



(Tomado de: PCN, 2004, p. 40).

Cuadro 3. Autonomía y perspectiva de futuro



(Tomado de: PCN, 2004, p. 38).

Geo-grafías, r-existencias y territorios

Esta compleja concepción de territorio resuena con las discusiones académicas de la última década sobre el tema (Berman, 2013; Porto, 2002). Primero que todo, queda claro que "territorio" no es equivalente a la noción de "tierra" del discurso campesinista de décadas anteriores. Tampoco corresponde a la concepción moderna de territorio dentro de la perspectiva del estado-nación, sino que la cuestiona. En el discurso étnico-territorial (no solo del PCN, sino de muchas otras organizaciones afrodescendientes e indígenas), el territorio no se ve tanto en términos de "propiedad" (aunque se reconoce la propiedad colectiva); sino, de apropiación efectiva mediante prácticas culturales, agrícolas ecológicas, económicas, rituales, etc. Como tal, el territorio (por ejemplo, en los ríos del Pacífico) no tiene "fronteras" fijas, sino entramados porosos con otros territorios aledaños.

En este sentido, puede decirse que este tipo de discusiones sobre el territorio nos remite a una espacialidad no cartesiana o euclidiana y ciertamente no liberal, todas las cuales dependen de una visión del territorio como entidad inerte "realmente existente" independientemente de las relaciones que lo constituyen; entidad esta que puede ser entonces medida, adjudicada en propiedad privada o transferida entre "individuos" o intervenida a voluntad, incluso para su destrucción (como en la minería a cielo abierto o los monocultivos de palma).[40]

---

[40] Los debates académicos sobre espacio y territorio en disciplinas como la geografía y la antropología han sido muy activos en la última década, pasando de enfoques sobre la relación entre capital y espacio y la crítica a las representaciones cartográficas de grupos subalternos, por ejemplo, a toda una gama de preocupaciones post-constructivistas y neo-materialistas, tales como: la des-naturalización de las epistemologías y ontologías espaciales; la investigación de concepciones subalternas de espacio y territorio (más allá de la espacialidad del estado-nación, por ejemplo, a partir de ontologías relacionales); la relación entre cuerpo, lugar y territorio (corporización y lugarización); y la forma en que los territorios constituyen

Porto introduce una útil distinción entre territorio, territorialización y territorialidad: "el territorio es una categoría *densa* [*espessa*, en el texto original en portugués] que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación —territorialización— crea las condiciones [*enseja*] para las identidades —territorialidades— las cuales están inscritas en procesos, siendo por tanto dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social" (2002, p. 230). El territorio es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su "cosmovisión" u "ontología". Recuperar el espacio geográfico para una teoría social crítica a través de esta tríada de conceptos, para este investigador, supone un paso de la geografía como ciencia positivista dentro del sistema-mundo moderno/colonial a la *geo-grafía*; es decir, a la compresión de "las nuevas grafías de la tierra" (2002, p. 229) y de la geograficidad de la historia. Precisamente hacia aquellas concepciones y prácticas que desafían los conceptos creados por y al servicio del mundo capitalista moderno/colonial.

Es precisamente de estas formas de 'geo-grafiar' de las que nos habla el marco teórico-político de propuestas como las del PCN. Estamos frente a un mundo en búsqueda de nuevas territorialidades, y esto lo comprenden muchos movimientos sociales mejor que los estados —y sin duda mucho mejor que los actores armados— quienes muchas

---

entramados (ensamblajes, redes, rizomas) de múltiples actores y materialidades humanas y no-humanas. Ver, por ejemplo, el útil análisis de estos debates en Berman (2013). Todos estos debates han sido parte de lo que en la geografía anglo-americana se denomina como 'el giro espacial' en la teoría social; es decir, una serie de tendencias que buscan descentrar la temporalidad y re-centrar el espacio como categoría fundamental para entender lo social y lo real.

veces defienden a ultranza las concepciones anacrónicas ligadas a las dinámicas del capital y la estatización de los territorios. "Más que ante una geografía" —concluye Porto— "estamos frente a las geo-grafías, es decir, del desafío de geo-grafiar nuestras vidas, nuestro planeta, conformando nuevos territorios, nuevas territorialidades" (2002, p. 247). Volvamos al pensamiento del PCN para ilustrar, una vez más y para empezar a concluir esta sección, las nuevas formas de geo-grafiar (PCN e Investigadores/as, 2007).

Entendida como la dinámica de movilización y organización socio-cultural [es decir, de apropiación], los ríos son unidades concretas de creación cultural y organización socio-política. Estas unidades micro históricas, han sido culturalmente el escenario donde se potencializa con perspectiva étnico-territorial, desde las organizaciones sociales, la construcción del territorio-región, involucrando en esta los pequeños territorios como elementos cohesionadores del gran territorio de las comunidades negras con la defensa de los derechos territoriales, sociales, económicos, políticos y culturales de los grupos étnicos.

La consolidación del *territorio-región* es la alternativa más viable y segura para la conservación, uso y manejo de la biodiversidad y el establecimiento de planes y políticas de desarrollo. Esta opción solo es posible si se reconocen de manera plena y efectiva los derechos de los pueblos negros e indígenas que ancestralmente lo habitan y si se potencia su capacidad social de organización, movilización y cohesión política para decidir libremente sus propias opciones de vida. En este sentido el PCN se plantea una *visión* del territorio-región como "el espacio natural y cultural consolidado como una unidad estratégica de planificación cultural, social, ambiental y económica, garantía para el pleno desarrollo cultural y ambientalmente sostenible de la comunidad negra como grupo étnico (PCN, 2000)." (PCN, 2008, p. 21).

Resaltaremos de mejor manera la dimensión ontológica de toda esta conceptualización en la próxima sección.

Decíamos con anterioridad que esta ecología política del movimiento social es de avanzada, por varias razones: por un lado, señala de forma contundente que el carácter destructivo del modelo de globalización imperante, capitalista y explotador está basado en una cierta racionalidad y visión del mundo; segundo, imagina y contribuye a poner en movimiento toda una estrategia para la re-apropiación cultural de la naturaleza en términos de los territorios ancestrales y nuevas territorialidades; se atreve a articular propuestas concretas que crean puentes entre racionalidades y mundos, por ejemplo, al proponer al Territorio-Región (una entidad profundamente histórica y relacional) como unidad de planeación, jurídica y legal en el diálogo con el estado y otros actores; es decir, sugiere verdaderos procesos de territorialización negociados, desde una posición de autonomía.

En otras palabras, y como lo adumbran Porto y Leff (en imprenta) en su consideración de la ecología política latinoamericana a partir del análisis de un número de movimientos, grupos como el PCN reinventan el territorio como espacio de vida, a partir de una política de la diferencia. Para estos investigadores, lo que está en juego con la resistencia que estos grupos presentan a la des-territorialización de la globalización neoliberal es una verdadera re-invención de otras racionalidades territorializadas. Al hacerlo, "redefinen el ambiente y sus identidades culturales con el objetivo de construir mundos sustentables.

Dentro de esta perspectiva, estos procesos de resistencia se convierten en movimientos para la *r-existencia*. Estos grupos no solamente resisten el despojo y la des-territorialización, ellos redefinen sus formas de existencia a través de movimientos emancipatorios y la reinvención de sus identidades, sus modos de pensar, y sus modos de producción y de sustento" (Porto y Leff, en imprenta). En resumidas cuentas (y esta es una idea a la que retornaremos en la última parte del trabajo), "estas poblaciones no solamente han

perseverado, se han reafirmado a través de reinventar su existencia cultural" (Porto y Leff, en imprenta).

Visto de esta manera, el proyecto de *r-existencia* de muchos grupos étnicos y campesinos constituye una propuesta de avanzada para enfrentar el cambio climático global y la crisis de la biodiversidad (Escobar ,1999). Además,

> abre nuevos horizontes de significado para la sustentabilidad [...] Es un llamado para la *r-existencia*, a construir sus mundos-de-vida sustentables basados en sus visiones del mundo y sus formas de cognición, sus formas culturales de habitar el planeta y sus propios territorios, estableciendo nuevas relaciones con la naturaleza y con otros seres humanos: un balance espiritual y material con el cosmos, con sus entornos ecológicos y con sus relaciones sociales. Estos actores emergentes —pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes— sitúan la diversidad cultural en el centro del debate de la ecología política. Una nueva forma de pensar y de práctica, podemos decir, está movilizando la construcción social de una racionalidad ambiental que confiere su identidad a la ecología política latinoamericana. (Porto y Leff, en imprenta).

A esto llamamos ontología política, que es el concepto a desarrollar en el siguiente apartado.

La ontología política de los "derechos al territorio" (con Mario Blaser y Marisol de la Cadena)[41]

Algunas definiciones

A través del texto he hecho referencia a una esfera o dimensión de la política y de lo real que he denominado

[41] Este aparte y el siguiente se basan en el trabajo conjunto que vengo adelantando desde hace varios años con el antropólogo argentino Mario Blaser y la antropóloga peruana Marisol de la Cadena, en relación con un proyecto sobre ontologías relacionales y estudios del pluriverso. Las ideas de estos apartes, también están bastante influenciadas por conversaciones

como ontológica. Es hora de explicar lo que esto significa, pues en este trabajo uso el término de manera específica, no necesariamente de acuerdo a cómo se define el concepto en la filosofía. La explicación va a ser necesariamente un poco abstracta, pero después de definir los conceptos fundamentales de ontología, ontología política y práctica política ontológica, pasaré a explicarlos para su mejor comprensión. Esta explicación se centrará por lo pronto (en esta sección) en diferenciar entre una ontología relacional y una ontología dualista, para continuar en la última parte con una lectura de los conflictos ambientales y sociales como conflictos entre ontologías, abriendo el camino a la discusión sobre las transiciones al pluriverso como respuesta a la problematización de la vida.

Tradicionalmente, la filosofía ha definido la ontología como el estudio de la naturaleza del ser, de lo real. Para Winograd y Flores, la ontología se refiere "a nuestra forma de entender lo que significa que algo o alguien exista"; o sea, a la forma de existencia de objetos, seres, y eventos (1986, p. 30). Esto nos acerca a la definición que usaremos en este trabajo, propuesta recientemente por Blaser (2008, 2010, y en imprenta), la cual consta de tres niveles. El primero, ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo. Así, por ejemplo, en la ontología moderna existen: "individuos" y "comunidades", "mente" y "cuerpo", como también: la "economía", el "mercado", el "capital", "árbol", "insecto", "especies" y, por supuesto, "mundo" —todos estos como constituidos en sí mismos, autosuficientes—. Dentro de esta ontología, la vida está poblada por "individuos" que manipulan "objetos" en "el

con Michal Osterweil (Global studies, UNC, Chapel Hill), y Eduardo Gudynas (Claes, Montevideo), y sus escritos. Algunas de estas nociones se explican de forma más detallada en Escobar (2012a, 2012b, 2012d).

mundo” con mayor o menor eficacia. Veremos a continuación cómo estas premisas no existen en una ontología relacional.

El segundo consiste en la consideración de que las ontologías se enactúan a través de prácticas; es decir, no existen solamente como imaginarios, ideas o representaciones, sino que se despliegan en prácticas concretas. Estas prácticas crean verdaderos mundos —de aquí que a veces los conceptos de “mundo” y “ontología” se usen de forma equivalente—. El tercero, las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad, o encarnan, las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. Este último nivel está ampliamente corroborado por la literatura etnográfica sobre mitos y rituales de creación.[42]

Para dar un ejemplo intuitivo por lo pronto, la enacción de las premisas de la separación ontológica entre “humanos” y “no-humanos”, así como la forma de pensar en “economía” y “alimentación”, conduce a la agricultura del monocultivo; en contraste, una ontología relacional propicia formas de cultivo diverso e integral, como lo demuestra la agroecología para muchos sistemas de finca campesinos o indígenas. Otro ejemplo: la enacción de una ontología dentro de la cual la montaña es un ser discreto e inerte, sin vida, lleva a su eventual destrucción, como en la minería a cielo abierto de oro o carbón. Pero si vivimos dentro de una ontología donde la montaña es un ser sensible, las consecuencias son muy diferentes, como lo ha demostrado De la Cadena (2008, 2010) en su trabajo sobre movimientos de resistencia a la minería, en los cuales las comunidades actúan precisamente de esta manera.

[42] El libro de Blaser (2010) es una lúcida demostración de estas tesis sobre la ontología y, en general, del argumento de esta sección. El libro se basa en el trabajo del autor con el pueblo Yshiro originario del Paraguay.

Pasemos al segundo conjunto de definiciones. Para Blaser, la *ontología política* tiene dos dimensiones (2009, en imprenta); se refiere, primero, a los procesos por los cuales se crean las entidades que constituyen un mundo particular; estos procesos, con frecuencia, conllevan negociaciones en campos de poder. Esta primera definición se refiere a dinámicas intra-mundos, por así decirlo; es decir, peculiares a una ontología dada, como puede ser la de los pueblos negros del Pacífico, las comunidades indígenas del Norte del cauca o los Yshiro del Paraguay (caso estudiado por Blaser). La definición, por supuesto, también aplica a los mundos llamados modernos, incluyendo los procesos de poder intra-modernos, mediante los cuales han sido constituidos como tales.

A esta primera dimensión se han acercado disciplinas como la antropología y la geografía cultural, pero como veremos la noción de "cultura" no es lo mismo que ontología y, por tanto, la ontología política redefine estos campos. En segundo lugar, la ontología política es *un campo de estudio* que investiga dichas construcciones de mundo y negociaciones (al interior de un mundo particular); pero, por igual, los conflictos que surgen cuando los diferentes mundos luchan por mantener su propia existencia y perseverar, como parte del proceso de interactuar y entreverarse con otros mundos.

Esta doble definición nos permite plantear una tercera, la de *práctica política ontológica* ("ontological politics", en inglés). Una primera aproximación a este concepto nos la da una antigua definición de "política cultural" para el caso de los movimientos sociales, la cual buscaba poner de relieve tanto la dimensión política de la cultura como la dimensión cultural de la política. En ese entonces definíamos la política cultural como el proceso que se enactúa cuando entran en conflicto actores sociales que encarnan distintos significados y prácticas culturales (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001); o sea, lo que ahora llamaríamos distintas ontologías.

De forma similar, con el concepto de política ontológica queremos resaltar tanto la dimensión política de la ontología como la dimensión ontológica de la política. Por un lado, toda ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer la política (conocemos bien las formas modernas de la política, basadas en la democracia representativa, el voto, los partidos, etc., pero no conocemos las de otras ontologías); por el otro, muchos conflictos políticos nos refieren a premisas ontológicas, ya sean intra-mundo o inter-mundos. Tanto para la ontología política como para la política ontológica, este último tipo de conflictos son de fundamental importancia.

Finalmente, atendiendo al llamado de los académicos en el campo de los estudios sociales de la ciencia, nos referimos a la práctica política ontológica para nombrar el hecho de que todo conjunto de prácticas enactúa un mundo (aun en los campo de la ciencia y la tecnología, que se supone son neutrales y libres de valores, además de universales). La pregunta fundamental que se hace la política ontológica es: *qué tipo de mundos se enactúa a través de qué conjunto de prácticas* (y, podemos agregar, con qué consecuencias, para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos). Ahora sí, pasemos a algunos ejemplos.

Aprendiendo a navegar el potrillo: una ontología relacional en el Pacífico sur

A primera vista, la foto que se muestra a continuación (Foto 1) es una escena sencilla: un padre se desplaza con su hija en su potrillo (canoa, en el Pacífico sur colombiano), cada uno con su canalete (remo), quizás río arriba, de regreso a casa aprovechando el reflujo de la marea después de haber sacado pescado al pueblo, quizás con algo de "remesa" para la casa. El padre enseña a su pequeña hija la manera correcta de navegar el potrillo, que será una habilidad que, de permanecer en el río, le servirá toda la vida. Pero miremos con atención, con los ojos de la "ontología", o

de la "cultura", por lo pronto, si se quiere; intentemos desplazarnos hasta allí en la imaginación y compenetrémonos con la escena.

De esta forma empezamos a ver muchas cosas más: el potrillo fue hecho de un árbol del bosque o del manglar gracias a los saberes aprendidos por el padre de sus antecesores; el manglar ha sido recorrido en todos sus vericuetos por los habitantes del lugar, aprovechando la red fractal de esteros que los cruza y comunica; hay una conexión con el mar y con la luna representada por el ritmo de las mareas, que los locales conocen a la perfección y que supone otra temporalidad; allí también está el manglar, que es una gran red de interrelaciones entre: minerales, microorganismos, micorriza, vida aérea (raíces, árboles, insectos, pájaros), vida acuática y anfibia (peces, cangrejos, camarones y otros moluscos y crustáceos) y hasta seres sobrenaturales que, a veces, establecen comunicación entre los diversos mundos y seres.

Aprendiendo el *potrillo*
(prácticas que enactúan un mundo relacional)



Foto 1. Río Guapi
Foto tomada por Ulrich Oslender

Es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos "relacionalidad" u "ontología relacional". Vista de esta manera, no hay "padre", ni "hija", ni "potrillo", ni "manglar" como seres discretos auto contenidos, que existen en sí mismos o por su propia voluntad; sino, un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos. Si algo le está enseñando el "padre" a su "hija", de esta manera, es a ser *una practicante habilidosa* de estos saberes en dicho mundo, a continuar enactuando el entramado de relaciones entre humanos y no-humanos, incluyendo seres "sobrenaturales" que constituyen ese mundo que llamamos "los ríos del Pacífico" y que antropólogos/as y geógrafos/as han descrito, elocuentemente, en términos de una "gramática del entorno" (Restrepo, 1996), un "espacio acuático" con propia espacialidad y temporalidad (Oslender, 2008), o un "modelo local de naturaleza" (ver Escobar, 2010, pp. 133-141, para una presentación de estos modelos).

En la época contemporánea fue el movimiento zapatista el que nos hizo conscientes de la importancia política de estos mundos. Cuando el primero de enero de 1994 se levantaron en la selva Lacandona de Chiapas y gritaron: ¡Ya Basta!, su mensaje llegaba desde la perseverancia de los mundos relacionales de los mayas. ¡Ya Basta! quería decir que a pesar de más de quinientos años de represión, explotación, marginamiento y genocidio, aún siguen allí estos pueblos, afianzados en su diferencia. ¡Ya Basta! quiso decir: no queremos inclusión en Su Mundo, sino co-existir desde nuestra autonomía —en resumidas cuentas, luchamos por un mundo donde quepan muchos mundos—. Esta noción zapatista no es fácil de entender y puede ser relacionada con los conceptos más actuales de teoría crítica social, tales como los de "multiplicidad" (Deleuze y Guattari, 1984, los maestros del pensamiento de la multiplicidad y la diferencia), pluriverso e inter-culturalidad (ver Imagen 1).

El levantamiento zapatista



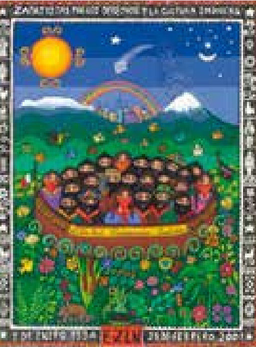


Imagen 1. El levantamiento de un mundo relacional

Imágenes recuperadas de: https://www.google.com.co/search?q=imagenes+del+levantamiento+zapatista&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ei=GAqvU7PsBZStsQTa04CIAg&ved=0CCUQ7Ak&biw=1366&bih=599

Hay muchísimas formas de expresar la relacionalidad. Un principio clave es que *nada (ninguna entidad) pre-existe a las relaciones que la constituyen*, como tratamos de explicar con la lectura de la Foto 1. Quizás el budismo tienen la posición más radical a este respecto al afirmar que nada existe en sí, todo inter-existe. Como lo explica el maestro Thich Nhat Hanh, una flor no existe, inter-existe; no existen entidades discretas, ni "seres" ni "objetos" pre-constituidos que existen por sí solos, en absoluto. Desde el cognitivismo fenomenológico, hay "una coincidencia continua de nuestro ser, nuestro hacer, y nuestro conocer" (Maturana y Varela, 2003[1984], p. 13). Una forma más de referirse a lo relacional es que en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el "individuo"; sino, personas en

continua relación con todo el mundo humano y no-humano y a lo largo de los tiempos—. Lo humano y lo natural forman un mundo con otras distinciones. Se establecen vínculos de continuad entre lo que los humanos llamamos los mundos biofísicos, humanos, y sobrenaturales, los cuales no constituyen entidades separadas.[43]

Hay muchas tendencias en las ciencias que se acercan en diverso grado a estas posiciones: la ecología, que es una teoría de la interrelación y la interdependencia de todos los seres; la teoría de sistemas, con la noción fundamental de que el todo es siempre más que la suma de las partes; la teoría de la autopoiesis de Maturana y Varela, que enfatiza la autoproducción constante de toda entidad viva a partir de un sistema de elementos y cuya inter-relación no produce otra cosa que la misma entidad; las teorías de la complejidad que develan las dinámicas de auto-organización y emergencia, a partir de la creación y transformación de inter-relaciones, a veces, de procesos sorprendentes no lineales; toda la gama de teorías de redes contemporáneas; las nuevas tendencias del diseño centradas en la interactividad; algunas filosofías de la web que enfatizan la creación de inteligencias colectivas a través de la inter-relación digital; la teoría de Gaia; etc.

Todas estas tendencias cuestionan los dualismos modernos en mayor o menor grado, y contienen el potencial de des-construir este tipo de modernidad. La mayoría, sin embargo, aún se ubica con cierta facilidad dentro de la ontología o episteme de la modernidad (Escobar, 2012b). Paralelo a estas tendencias hay un hecho social y político muy

---

[43] Las figuras más destacadas de esta antropología ecológica y relacional han sido Marilyn Strathern, Tim Ingold, Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro. En Colombia, Eduardo Restrepo y Astrid Ulloa, entre otros, han realizado importantes estudios de este tipo, dentro de los contextos históricos actuales de las comunidades del Pacífico (Restrepo, 1996; Ulloa, 2006).

potente, que es la movilización de los movimientos sociales que surgen de ontologías relacionales. Veamos de qué manera.

Ontologías relacionales: perspectivas territoriales, más allá de "la cultura"

Sintetizando algunos de los puntos centrales de trabajos anteriores (Blaser, De la Cadena y Escobar, 2009; De la Cadena, 2008; Blaser, 2010; Escobar, 2012b), resaltamos dos aspectos claves de muchas ontologías relacionales: el territorio como condición de posibilidad y las diversas lógicas comunales que con frecuencia las subyacen, aunque solo discutiremos el primero en este texto por razones de espacio (Escobar, 2012d). En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no solo es eso, también son los espacios-tiempos de interrelación con el mundo natural que circundan y es parte constitutivo de este. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad, tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción de los otros mundos que circundan al mundo humano. Dentro de muchos mundos indígenas y en algunas comunidades afrodescendientes de América Latina, esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos que *se entiende tienen vida o son espacios animados*.

El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, el atender a las diferencias ontológicas es crucial. Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir de animales

a montañas pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos. ¿Qué impacto tiene para la concepción moderna de la política que esta no quede restringida a los humanos? (De la Cadena, 2008, 2010 y en imprenta).

La forma en que los humanos y los no-humanos manejan sus relaciones sociales y su comunicación en un determinado territorio varía; pero, en cada caso, la participación de no-humanos es un aspecto (relativamente) "normal" de la política relacional.[44] Esto no es así en la política representacional que prevalece en cierto tipo de modernidad, en la que la oposición a un proyecto minero en términos de "el cerro es un ser sensible y no se lo puede destruir", solo puede ser aceptada como una demanda cultural en términos de "creencias". Es posible que se dé alguna consideración a estas "creencias", pero lo que cuenta en última instancia es la "realidad (verdadera)", y esta solo nos la da la ciencia (o cuando menos el sentido común moderno que nos dice que el cerro es una formación rocosa inerte y nada más). Al proceder de esta manera, como veremos más adelante, estamos ignorando la naturaleza ontológica del conflicto en cuestión.

¿Por qué "ontología"' y no "cultura"? ¿Qué nos ayuda a decir el primer concepto que no podamos expresar con el segundo? No es este el espacio para traer a colación todas las críticas al concepto de cultura de épocas recientes, ya sea desde la antropología o los estudios culturales (resumo algunas de estas en Escobar, 2012b). Sin embargo es importante señalar una de las razones por las cuales el concepto de cultura es insuficiente, además de problemático, para

---

[44] Decimos relativamente normal porque los efectos de una larga historia colonial, también se manifiestan en la forma de disputas acerca de qué entra y qué no entra en la política relacional de comunidades específicas. Así, por ejemplo, clivajes religiosos determinan que en ciertas comunidades aparezcan divisiones acerca de si los no-humanos deben o no ser consultados y cuáles son los procedimientos apropiados para hacerlo.

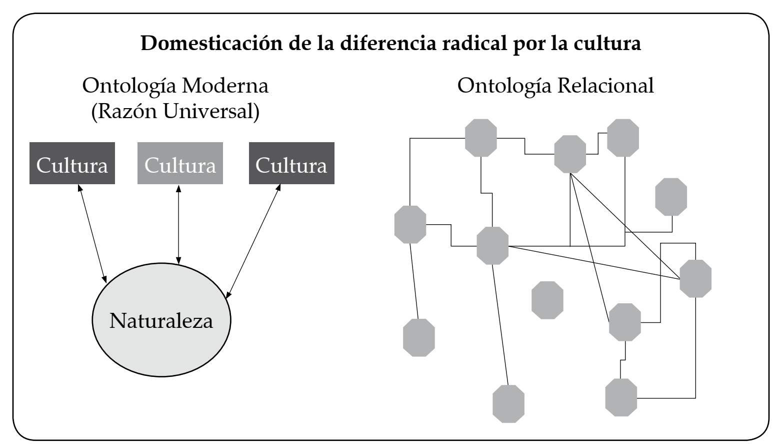
dar cuenta del fenómeno que nos concierne y que hemos denominado como ontológico. Para ello, me apoyaré inicialmente en el trabajo del antropólogo inglés Ingold al afirmar lo siguiente:

> La posición antropológica del relativismo cultural —que las personas de diferentes herencias culturales [backgrounds] perciben la realidad de diversas maneras porque procesan los mismos datos de la experiencia en términos de esquemas de creencias o de representación alternativos— no subvierte sino que refuerza la aseveración de las ciencias naturales sobre su capacidad para darnos un dictamen verdadero de cómo es que la naturaleza funciona realmente. Ambas posiciones se fundan en un distanciamiento doble del mundo por parte del observador. El primero establece una división entre humanidad y naturaleza; el segundo crea una división, dentro de lo humano, entre 'nativos' o 'indígenas' que viven de acuerdo a una cultura y los occidentales, racionales e ilustrados, que han superado la suya. Ambas posiciones son legitimadas por un compromiso que yace en el fundamento del pensamiento y ciencia de Occidente, y que de hecho es su característica más marcada; este es el compromiso hacia la preeminencia de la razón abstracta o universal.
>
> Dado que es gracias a esta capacidad para razonar que la humanidad, de acuerdo a este discurso occidental, se diferencia de la naturaleza, se sigue que es en base al desarrollo máximo de esta capacidad que la ciencia moderna se distingue de las prácticas de conocimiento de las gentes de 'otras culturas', cuyo pensamiento, se supone, permanece atado a las limitaciones y convenciones de la tradición. De hecho, la perspectiva soberana de la razón abstracta se erige sobre la intersección de dos dicotomías: entre la modernidad y la naturaleza, y entre la modernidad y la tradición. (Ingold, 2000, p. 15; mi traducción).

Vemos aquí una versión particularmente perspicaz de la caracterización de la modernidad como una ontología ba-

sada en la dualidad entre naturaleza y cultura, y entre "nosotros" y "ellos", que muchos autores han resaltado. Ingold es explícito en demonstrar las implicaciones profundas de esta operación: por un lado, se afirma la unicidad de la realidad (solo existe Un Mundo natural); segundo, se postula la existencia de múltiples concepciones de este mundo, es decir, de "culturas" que "conocen" esta realidad única de diversas maneras (relativismo cultural); y tercero, toda la operación es legitimada por la existencia de una supra-racionalidad ("razón universal"), que solo el occidente posee en su grado más alto y que es la única garantía de verdad sobre esa realidad. De este modo, "la antropología se embarca en el estudio comparativo de visiones de mundo culturalmente específicas, mientras que la ciencia investiga el funcionamiento de la naturaleza" (Ingold, 2000, p. 15). *Así se domestica la alteridad* o la diferencia (Restrepo y Escobar, 2005; ver Cuadro 4 como ilustración de esta lógica).

Cuadro 4. Cómo una ontología relacional es domesticada y convertida en "una cultura más" en un esquema organizado por la ontología moderna y validado por la supuesta "razón universal" o abstracta. De esta forma, la ontología relacional representada en el lado izquierdo, pasaría a ser una "cultura" más en el lado derecho, desapareciendo como tal.



Fuente: Mario Blaser.

Además de apuntar a la complicidad de la antropología con este estado de cosas, Ingold pone de manifiesto una curiosa división de trabajo: la ciencia habla por lo no humano, mientras que la política se ocupa del devenir humano. Un corolario de esta división es que la naturaleza no puede ser origen de hechos políticos; como ya vimos al mencionar el caso de la montaña como ser sensible, esta es una de las premisas que muchos movimientos sociales están desafiando hoy en día, no solo al insistir en que la naturaleza está compuesta de seres vivos, sino al incorporar a estos seres vivos en las movilizaciones políticas en defensa de la "naturaleza" (De la Cadena, 2008, 2010).[45]

La premisa de que en última instancia todos vivimos dentro de una misma realidad —un mundo que se considera constituido por Un Solo Mundo (Law, 2011), y no por muchos mundos, como nos lo sugieren tanto los zapatistas como los filósofos de la multiplicidad y la diferencia, y los investigadores de los estudios sociales de la ciencia (Law, 2004)— excluye la posibilidad de ontologías múltiples; ya que se asume que las diferencias son entre "perspectivas" de una sola realidad "objetiva". Pero ¿qué pasa si cuestionamos esta premisa fundacional del occidente racional moderno? Para Blaser (2010 y en imprenta), este cuestionamiento crea la posibilidad de todo un campo de ontología política como única salida para evitar ser capturados en la trampa epistémica de la visión dominante de la modernidad. La ontología política, como vimos, toma como punto

---

[45] Resulta pertinente citar a Ingold de nuevo: "Mientras que los dictámenes de la ciencia son tomados como el resultado de observaciones desinteresadas y de análisis racional, los recuentos indígenas son ridiculizados como forma de experiencia subjetiva o de 'creencias' de racionalidad cuestionable. […] Pienso que tenemos que descender de las alturas imaginadas de la razón abstracta y reubicarnos en un entroncamiento activo y continuo con nuestros mundos si hemos de arribar a una ecología capaz de recuperar el proceso mismo de la vida" (2000, p. 16). El concepto de ontología nos ayuda a pensar como sería esta re-inmersión en el flujo de la vida.

de partida la existencia de múltiples mundos; los cuales, aunque entreverados, no pueden ser completamente reducidos los unos a los otros (por ejemplo, no pueden ser explicados por ninguna "ciencia universal" como perspectivas diferentes sobre Un Mismo Mundo).

Cada mundo es enactuado por sus prácticas específicas, sin duda en contextos de poder tanto a su interior como con respecto a otros mundos. Estos mundos constituyen un pluriverso, es decir, un conjunto de mundos en *conexión parcial* los unos con los otros, y todos enactuándose y desenvolviéndose (*unfolding*) sin cesar. Es tentador, como muchos pensadores consideran, concluir que todos los mundos hoy en día están tan transformados por la modernidad que, en el fondo, todos son (o quieren ser) "modernos". Esta posición es parcialmente acertada. Pero como lo demuestra la perseverancia de mundos relacionales, siempre hay algo en todos estos mundos que "excede" la influencia de lo moderno; este "exceso" que resiste la definición y reducción a lo moderno, es también un fundamento importante de la ontología política y de la práctica política ontológica (De la Cadena, en imprenta).

La ontología política es, entonces, el análisis de mundos y de los procesos por medio de los cuales se constituyen como tales; esto aplica, obviamente, para la modernidad misma (en toda su heterogeneidad y diferencia interna), incluyendo su versión dominante, dualista y racional como veremos brevemente. La ontología política re-sitúa a este mundo moderno como *un* mundo entre muchos otros mundos. Esta es una tarea teórico-política fundamental que se está abordando desde las academias críticas y desde ciertos movimientos sociales.

Desde estas perspectivas, no solo no puede haber un Solo Mundo (un universo), sino que no puede haber un solo principio o conjunto de principios al cual puedan referirse todos estos mundos; como sabemos, usualmente estos

principios son los de la tradición liberal y secular europea. Si bien todos los mundos del planeta viven bajo la sombra de la expansión del liberalismo como sistema político y cultural (capitalista y secular; Povinelli, 2001) —con sus principios de democracia, mercados, individuos, orden, y racionalidad, a ser impuestos por la fuerza a otras sociedades si es necesario, como intenta hacerlo Estados Unidos con frecuencia— no pueden ser entendidos en su integridad en términos de estos principios.

Haciendo eco a la sociología de las ausencias y las emergencias propuesta por Santos (2007), la ontología política busca visibilizar las múltiples formas de "mundificar" la vida, mientras que la práctica política ontológica contribuye a defender activamente estos mundos en sus propios términos. Como apunta Blaser (en imprenta), estos mundos donde se albergan formas de diferencia radical continúan existiendo en frente de nuestras narices. El hecho de que con frecuencia involucren prácticas modernas y el uso de la ciencia y la tecnología (como el internet, por supuesto), no los invalida como mundos diferentes de lo que llamamos modernidad.

En última instancia, la tensión entre universo y pluriverso —entre Un Mundo con Una Realidad y muchos mundos y formas de lo real— no puede ser resuelta apelando a cuál es más acertada o verdadera; esto nos entramparía de nuevo en los juegos de verdad y poder (el episteme) de la modernidad; más bien, nos remite a una posición ético-política que no puede ser *demostrada*, sino vivida en sus implicaciones prácticas y políticas. Desde la posición ético-política del pluriverso, la vida es profundamente relacional, desde siempre, a todo nivel y en todas partes —todo es interrelación e interdependencia—. Esto quiere decir que la vida es relacional no solo para ciertos grupos o situaciones, sino para todos los entes y en todos los rincones del planeta; hasta las regiones más urbanas y des-lugarizadas del

planeta deben su existencia a los procesos de interrelación e interdependencia. Terminamos esta sección regresando a un enunciado reciente del desafío de lo urbano por el PCN.

> Nuestros territorios también son hoy aquellos espacios urbanos donde las comunidades afrodescendientes desplazadas y desterradas se asientan; son también los espacios culturales de los negros que emanan, se recrean y se mantienen en una sociedad que a fuerza de violencia se ha hecho cada vez mas urbana. El desplazamiento desde nuestros territorios ancestrales hacia nuevos paisajes urbanos no ha abolido de manera definitiva nuestras raíces culturales africanas, y obliga a que la idea de territorio cultural sea concebida más allá de la permanencia en el espacio del que fuimos desplazados. Por eso la legislación debe comprometer en una concepción propia de un país en paz estos nuevos fenómenos. No se puede ver la construcción de la paz desde los esquemas de territorio que generaron y sustentan la guerra. Nuestra invitación es que el país territorial debe ser repensado. (2012, p. 3).

Debe quedar claro que este repensar el "país territorial" no puede ser solamente económico, político y social; debe ser, en última instancia, ontológico. A esto apunta el mismo documento:

> La apuesta política-epistemológica de la paz es para nosotros una oportunidad para que se ponga al frente una verdadera nación intercultural, una verdadera nación pluriétnica, una nueva perspectiva de integración social-ecológica-económica que tome suficiente distancia del desarrollo capitalista. […] nuestras esperanzas no están en un capital más benévolo y modernizante. […] Una economía para el buen vivir, para la vida frugal y para el cuidado de la vida es la economía que puede hacer que la guerra no retorne a nuestros territorios." (PCN, 2000, p. 6).

En la próxima sección retornaremos a la descripción de la situación actual en el Pacífico y otros territorios afro-

descendientes, y las reinterpretaremos en términos de conflictos ontológicos. Ahora daremos una visión muy breve de las ontologías dualistas.

La creencia en el "individuo", en "la economía" y en "lo real": la ontología dualista de la modernidad.[46]

De Nietzsche a Heidegger y de Vattimo a Foucault, pasando por autores tales como Habermas, Beck, Giddens, Taylor, Haraway y Latour —para mencionar solo algunos dentro de la tradición europea y anglo-americana— la filosofía y teoría social contemporáneas abundan en análisis críticos de la tradición moderna; a estos habría que añadirles los estudios culturales, los estudios subalternos y las perspectivas post- y decolonial. No es este el espacio para intentar ni siquiera reseñar estos análisis. Una estrategia de utilidad para propósitos de este trabajo es resaltar la crítica a la "tradición racionalista", a partir de la cual podremos derivar ciertas consecuencias en términos de algunas estructuras "fuertes" de la modernidad, tales como: el individuo, la economía, la ciencia y lo real.

Ya habíamos citado a Ingold a este respecto; lo más interesante de Ingold —que escapa a la mayoría de los autores cuyo análisis de la modernidad continúa ubicándose dentro de un discurso crítico pero intra-moderno (ej., Latour, Habermas, Agamben, Negri, etc.)— es que sitúa cierta forma de racionalidad —la razón abstracta o el logocentrismo (que, agreguemos, es falogocentrismo pues también contribuye a la dominación de la mujer, como enfatizan las pensadoras feministas)— en el fundamento mismo de la operación moderna dualista que descalifica otros mundos.

La perspectiva fenomenológica desarrollada por los Chilenos: Maturana, Varela, Flores y colaboradores (Maturana

---

[46] Esta sección se basa en un texto extenso sin publicar (Escobar, 2012d), el cual contiene una bibliografía amplia sobre la materia.

y Varela, 2003[1984]; Varela, Thompson y Rosch, 1991; Valera, 1999; Winograd y Flores, 1986) caracteriza la ontología moderna en relación con la tradición racionalista que se originará con Descartes, a la cual se refieren como "abstracta" u "objetivizante". Para Varela, el término que mejor describe esta tradición es "abstracta"; es decir, "la tendencia a orientarnos hacia la atmósfera rarificada de lo general y lo formal, lo lógico y lo bien definido, lo que se puede representar y anticipar, que caracteriza nuestro mundo occidental" (1999, p. 6). Esta es una definición de "logocentrismo"; o sea, la creencia en que la verdad lógica es el único fundamento posible del conocimiento sobre un mundo objetivo constituido por entidades que pueden ser conocidas y, por tanto, manipuladas y ordenadas.

Como es bien sabido, esta posición se basa en la creencia de la correspondencia entre el lenguaje y la realidad o la representación y lo real; la cual va de la mano con otras divisiones, especialmente mente y cuerpo. La teoría de la enacción de Varela rechaza radicalmente esta postura; en su parecer, el acto cognitivo no es una representación de un mundo por una mente que le es externa y le pre-existe, sino la enacción de una relación entre mente-cuerpo (mente corporizada o *embodied mind*, en inglés) y el "mundo", con base en la historia de sus interrelaciones. En otras palabras, "la mente" no existe separada del "cuerpo", y ambos están inextricablemente inmersos en el mundo. Desde esta perspectiva, "el mundo no es algo que se nos es dado, sino algo con lo cual nos enganchamos moviéndonos, tocando, comiendo, respirando" (Varela, 1999, p. 8). Podemos regresar a la Foto 1, para corroborar la pertinencia de este enunciado.

Como estos autores concluyen: "entonces, nos encontramos con el problema de entender cómo nuestra experiencia está acoplada a un mundo que vivimos como conteniendo regularidades que son resultado de nuestra historia bioló-

gica y social. […] *Sólo tenemos el mundo que creamos con el otro, y sólo el amor nos permite crear un mundo en común con él"* (Maturana y Varela, 1984, p. 5). Este mundo, valga la pena aclarar, es el pluriverso.[47] Dentro de la ontología dualista dominante, sin embargo, nos vemos como "individuos" auto-contenidos, desarrollando nuestra existencia en un mundo que creemos gira independientemente de nosotros; no nos vemos como enactuando un mundo, como en el caso del Pacífico.

¿Qué nos permite realizar esta operación descontextualizante y que, en buena medida, nos absuelve de una responsabilidad profunda con el mundo? Aquí encontramos los cuatro pilares del Mundo Moderno: la creencia en el individuo, la economía, lo real y la ciencia. Los llamo "creencias" para denotar el hecho de que no son la única forma de ser/pensar sobre estas dimensiones, sino que son formas históricamente específicas, "invenciones", por así decirlo, de la ontología moderna; no obstante aparezcan en la mayoría de las sociedades como las formas "naturales" o, al menos, "superiores" de ser.

La *creencia en el individuo* ha sido una de las invenciones más acendradas y dañinas de la tradición racionalista; se trata de la idea de que existimos como seres separados, autónomos, dotados de "derechos" y de "libre voluntad". Este ha sido el caballo de Troya que llegó solapado con el desarrollo y la modernización, y que hoy se sigue imponiendo con la globalización neoliberal y la expansión de los mercados, dentro de los cuales solo podemos ser consumidores individuales (Esteva y Prakash, 1998). Los estudios etnográficos en muchas partes del mundo han demostrado, con claridad, que para muchos grupos sociales las personas son entidades relacionales, pero no individuos separados de

[47] La noción budista de "co-emergencia dependiente" así como el concepto de la complejidad de auto-organización y emergencia se encuentran relacionadas con esta posición.

la comunidad de humanos y no-humanos. Es bien sabido, también, que para el budismo no existe el "yo", y que la creencia en el yo es la causa de todo sufrimiento y no de libertad. La no existencia del "yo" *(self)* nos conduce a la segunda gran estructura de la modernidad: *la creencia en lo real*.

Hay por supuesto un mundo material; el problema viene cuando la tradición racionalista traduce este dato del sentido común en la creencia en una "realidad objetiva" o un "mundo externo" que pre-existe las múltiples interrelaciones que lo constituyen. Pero la vida es un flujo incesante y siempre cambiante y las "realidades objetivas" y sólidas que aparentemente percibimos son el resultado de las prácticas concretas de muchos actores. Lo que la práctica política ontológica pretende es precisamente iluminar los procesos, por medio de los cuales se crean unas "realidades" y no otras. Esta creencia en lo Real conduce a una actitud de dominación sobre la naturaleza y hace muy difícil desarrollar relaciones verdaderamente de colaboración con esta, en las que nos veamos como parte del flujo de la vida.[48]

Esta creencia en lo real es refrendada día a día por la *creencia en la ciencia* como la única forma válida de conocimiento. Como lo ha demostrado Santos (2007), esta creencia ha creado una monocultura del saber, cuyo resultado ha sido la hegemonía del conocimiento moderno y la invisibilización y descalificación de toda otra forma de saber. La ciencia organizada es la religión del mundo moderno (Nandy, 1987), y de esta forma es cómplice de la dominación y la violencia que se ejercen sobre todos los mundos, especialmente los no modernos. Tanto como el estado, la

[48] Para citar al maestro Maturan: "la realidad es una proposición que usamos como noción explicadora para explicar nuestras experiencias. Más aun, la usamos de diferentes maneras de acuerdo a nuestras emociones. Esta es la razón para que haya distintas nociones de realidad en distintas culturas o en momentos históricos diferentes" (1997, p. 12).

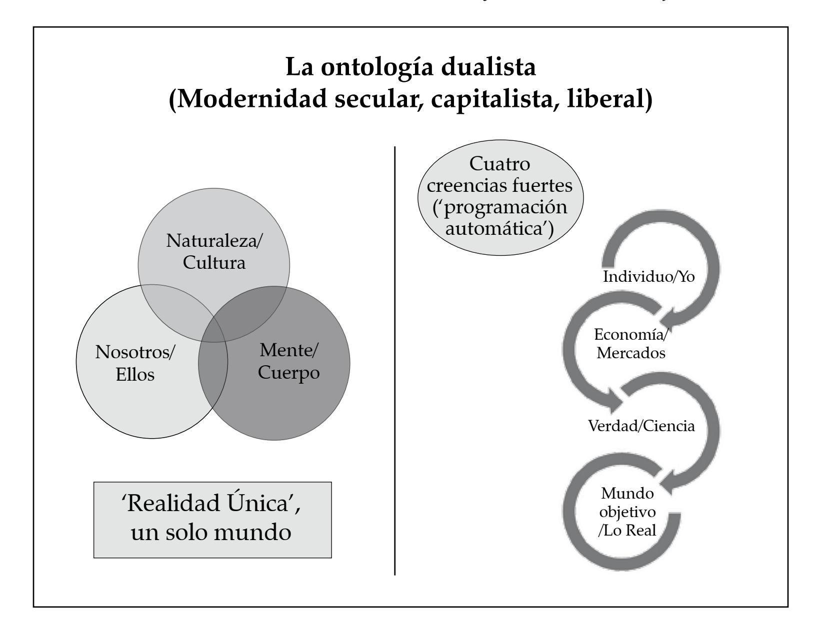
ciencia moderna pierde su capacidad de ser una aliada en la búsqueda de formas no opresivas de sociedad; como lo dice el psicólogo hindú Nandy: "la ciencia no puede ni siquiera entrar en diálogo con otras formas de conocimiento, dado que se arroga el monopolio del conocimiento, de la compasión, y de la ética" (1987, p. 10). Para que la ciencia pudiera jugar este papel (tendrá que hacerlo, tarde o temprano), debe ser sometida a la crítica de la ontología política, lo cual se está haciendo en el campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología.

Finalmente, la *creencia en la economía* reposa en un complejo proceso civilizatorio en ascenso en Europa desde el siglo XVIII que tuviera como uno de sus resultados más importantes, la invención de algo llamado "economía" como esfera separada de la realidad y como dominio de pensamiento y acción vinculada con otra potente ficción: el mercado auto-regulado. Desde una perspectiva relacional, como ya sabemos, la premisa de parcelas de realidad auto contenidas ("economía", "política", "sociedad", "religión", "individuo", etc.) no tiene sentido; a estas parcelas hay que verlas como resultado de premisas, enacciones y narrativas ontológicas particulares. Sin embargo, dicha creencia se refuerza día a día en las noticias, en las políticas de los estados y las corporaciones y, por supuesto, en la forma en que los "individuos" estamos —pareciera— condenados a actuar en "mercados" regulados por "precios". Aun así, es posible desnaturalizar esta creencia, como lo están haciendo muchas/os autoras/es dentro de movimientos, tales como: las economías diversas, otras economías y la economía social y solidaria.

Resumiendo, la creencia en el concepto de ciencia, el individuo autónomo, la naturalización de la economía y la creencia en la "realidad objetiva" (nos vemos como sujetos modernos en control de un mundo hecho de objetos que podemos manipular) aparecen como las cuatro prácticas

principales de la tradición racionalista y la ontología dualista. En el Cuadro 5 pueden verse resumidas:

Cuadro 5. La ontología dualista con sus creencias en el individuo, la economía, la ciencia y la realidad objetiva.



Son precisamente los aspectos subordinados de estos dualismos los que se están afirmando hoy en día de múltiples maneras, algo que podríamos denominar como el retorno de lo epistémico reprimido. En cuanto a la academia se refiere, entre estas tendencias *posdualistas* están: las nuevas formas de abordar lo "no-humano" (incluyendo objetos), como en las perspectivas del actor-red; la entrada de "lo natural" a la teoría social (por vía de la ecología política, las teorías de la complejidad, la etnografía de los modelos de naturaleza de pueblos no occidentales, etc.); el regreso de "la vida" y la "materialidad" como problema para la teoría social (nuevos materialismos y vitalismos); las

problemáticas del cuerpo (desde las teorías de enacción de Varela y los nuevos enfoques cognitivistas hasta enfoques feministas y de teoría *queer*); y la irrupción de lo sagrado y lo espiritual como relevantes para la teoría social, los cuales habían sido expulsados por completo de las academias seculares o neutralizados en los espacios especializados de los "estudios de la religión".

Finalmente, uno de los grandes reprimidos que retornan son los conocimientos de los grupos subalternos, cuya racionalidad fue negada, cuando no violentamente refrenada. Volvemos al ejemplo ya mencionado: al movilizar la montaña como entidad sensible, los grupos indígenas del Perú no lo hacen con base en una "creencia" (nuestra reducción con base en el dualismo "ciencia/creencia" o "verdadero/falso"); sino, a partir de toda una episteme y ontología que precisamente no funcionan con base en estos binarios. A esto apunta también el concepto de descolonización epistémica (Walsh, 2009).[49]

De acuerdo con la filósofa ambientalista Plumwood (2002) y al ecólogo Leff (1998), la crisis ecológica es una crisis de la racionalidad dualista y de los modelos de pensamiento basados en esta, particularmente el binario de naturaleza y cultura. A nivel etnográfico-político, se puede decir que con la globalización de las últimas décadas, más aun que en épocas anteriores, el mundo se ha ido re-constituyendo "bajo la sombra de la diáspora liberal" (Povinelli, 2001); es decir, bajo el léxico impositivo del individuo, la racionalidad, la eficiencia, la propiedad privada y, por supuesto, el mercado. Una consecuencia de suprema importancia para pensar qué ha pasado con la diferencia radical en este contexto es la identificada por la ecóloga australiana Bird: "los

---

[49] Enfatizamos en que el problema no es que los dualismos existan; sino, la forma en que son tratados, especialmente las jerarquías entre los pares de los binarios y entre los mundos considerados racionales y los demás (colonialidad).

dualismos occidentales sostienen un *feedback loop* (red de retroalimentación) de desconexión creciente. Nuestras conexiones con el mundo más allá de nuestro ser son cada vez menos claras para nosotros mismos, y es cada vez más difícil que las experimentemos y mantengamos como reales" (2008, p. 162).

Esto nos habla de nuevo de la necesidad de una ontología política; a la cual vamos a entrar en el último apartado del texto, desde una perspectiva de los conflictos ambientales. El objetivo de este será el de desplazar las ontologías dualistas y la racionalidad cartesiana de su centralidad en el campo cultural-político, para ampliar el espacio de las ontologías no-dualistas y racionalidades alternativas.

Ontología política, conflictos ambientales y transiciones al pluriverso

Esta sección nos servirá para resumir las ideas presentadas y reiterar sus puntos más importantes. Sin embargo, lo haremos presentado un panorama muy abreviado de los principales conflictos sociales y ambientales del Pacífico y otros territorios de importancia para las comunidades afrodescendientes, preguntándonos en qué medida constituyen conflictos ontológicos y luchas por las condiciones para la re-existencia o *r-existencia* como las llaman Leff y Porto. Nos preguntaremos también, para concluir, qué nos aporta el campo naciente de la ontología política y la noción de práctica política ontológica al análisis de la situación y de las luchas de los movimientos, y viceversa; y, qué tienen estos campos para contribuir a las luchas de los pueblos en defensa de sus territorios y diferencia, así como a las metas de las transiciones al post-extractivismo y el pluriverso.

Dinámicas territoriales, extractivismo y conflictos ambientales y sociales en territorios afrodescendientes

Es indudable que muchos de los conflictos de la última década en el Pacífico nos refieren a conflictos sobre visio-

nes del mundo y la vida diferentes. Es quizás por esto que a partir de los noventa, pero más claramente durante los años 2000, los estados y los capitales nacionales y transnacionales lanzaron una serie de contra-estrategias a las estrategias de los movimientos, con el objetivo de reestructurar la territorialidad del sistema capitalista moderno/colonial, incluyendo ambiciosos proyectos de integración continental. Entre estos proyectos se destaca la famosa iniciativa para la Integración de la infraestructura regional suramericana (Iirsa); la cual involucra un conjunto de proyectos en las áreas de transporte de vías de carretera y acuáticas, telecomunicaciones y energía, todo financiado por: el BID, el Banco Mundial y, cada vez más, el capital brasilero.

La reestructuración espacial, desde esta perspectiva también incluye posibles canales interoceánicos en Colombia, zonas y tratados de libre comercio, y planes de desarrollo y contrainsurgencia como: el Plan Puebla-Panamá y el Plan Colombia. En la década actual, esta infraestructura es vital para avanzar en la acumulación del capital a partir de estrategias extractivistas y neo-extractivistas, ya bastante estudiadas en Sur América, y muy vinculadas con el acaparamiento de tierras en el continente y a nivel global para estos proyectos extractivos, conocido como *land grabbing* (ver los ensayos en Massuh, ed., 2012, para una muy buena introducción a los debates sobre extractivismo y post-extractivismo).

La década de los noventa fue de fundamental importancia para el Territorio-Región del Pacífico y para los derechos de las comunidades negras. Como vimos, esta década fue marcada por dos hitos de especial trascendencia: el reconocimiento de la diversidad cultural en la Constitución de 1991 y la expedición de la Ley 70 de 1993; y el surgimiento de una conciencia generalizada del valor de la región Pacífica en términos de diversidad biológica y cultural, tanto para el país como para el planeta. La situación ha sido

muy distinta a partir del comienzo de los años 2000; desde entonces hasta el presente, se ha visto un marcado incremento del ritmo de destrucción del bosque húmedo tropical, por un lado, y de la vulneración de los derechos de los afrodescendientes en todo el país y su desplazamiento forzado de los territorios, por el otro. En el Pacífico y otros territorios ancestrales, esto se ha debido a una serie de factores y problemas (ver Gaidepac, 2010, para este análisis), entre los que se cuentan:[50]

- El aumento de concesiones mineras (incluyendo minería a cielo abierto de oro y carbón) y de la minería de oro con retroexcavadoras en muchos de los territorios.
- La fumigación de territorios enteros como estrategia para la erradicación de la coca —verdadera forma de guerra química y biológica— la cual, lejos de controlar la expansión de la coca, acaba con los cultivos alimenticios tradicionales de la población local y envenena los ríos.
- La militarización de muchos territorios como respuesta a la presencia de actores armados, que con frecuencia conlleva la represión de las organizaciones locales.
- Los macro-proyectos de desarrollo, tales como la promoción de la palma aceitera para la producción de agrocombustibles, la expansión de puertos y la construcción de poliductos y carreteras —como Ánimas-Nuquí o la Transversal de Las Américas—, la mayoría de estos sin la requerida consulta previa con la población afectada y sin garantías de que los impactos so-

[50] Gaidepac (Grupo de académicos e intelectuales en defensa del Pacífico colombiano) es un grupo integrado por cerca de sesenta personas de Colombia y otros países del mundo. Creado en el 2010, ha lanzado una Campaña en defensa del Pacífico en coordinación con algunas organizaciones étnico-territoriales de la región.

ciales, ambientales y culturales serán mitigados, compensados y reparados.

- Las constantes amenazas a líderes y activistas locales, incluyendo masacres y asesinatos, principalmente por grupos paramilitares e insurgentes.
- La frecuente complicidad de las agencias del Estado con los abusos y destrucción ambiental perpetrados por muchos de los grupos antes mencionados.

En estas condiciones, para muchas comunidades y movimientos, la pregunta fundamental es la siguiente: *cómo mantener las condiciones para la existencia y la r-existencia ante la avalancha desarrollista, extractivista y modernizante que constituye una amenaza tan grande a los territorios, y no con poca frecuencia, su pérdida.*[51] Esta forma de articular la pregunta nos remite al registro que hemos llamado ontológico. Recordemos que para Blaser (2010, y en imprenta), los conflictos ambientales de corte ontológico están ganando mayor visibilidad; precisamente, porque la hegemonía de la narrativa de la modernidad está pasando por momentos de intensa crisis.

Ya sea que la veamos como crisis del capital global (entre cuyas respuestas están el *land grabbing* y la carrera desesperada de las transnacionales por oro y todo tipo de minerales), de modelo civilizatorio o de modernidad, el hecho es que la crisis social (de pobreza y desigualdad) y ambiental (cambio climático y pérdida de biodiversidad y ecosistemas) es cada vez más ineludible. En regiones como el Pacífico, de alta diversidad biológica y significativa diversidad cultural, la crisis implica tanto una intensificación en el ritmo de destrucción de los ecosistemas como de las luchas; al igual, que mayor claridad sobre lo que está en juego. *Y*

[51] Pregunta articulada por Catherine Walsh y Carlos Walter Porto Gonçalves, pero leída desde la perspectiva de los movimientos. Coloquio de Geografía, Chapel Hill, abril 26 de 2013.

lo que está en juego es "territorios", pero en su amplia concepción material, epistémica, cultural y ontológica. En este contexto, es importante pensar en estrategias de defensa de los territorios en múltiples registros y escalas:

- *En lo ecológico*, para disminuir la pérdida de la biodiversidad y la deforestación de la selva y los manglares y restaurar la integridad ecosistémica de los territorios. Esto incluye el derecho de las comunidades a estrategias socio-económicas ecológicas y culturalmente apropiadas, centradas en el Buen Vivir.
- *En lo social*, para asegurar el respeto de los derechos de las comunidades (DESC), incluyendo el derecho a sus territorios.
- *A nivel político*, para la protección de las organizaciones étnico-territoriales, la integridad de la vida de sus líderes y el fortalecimiento de las formas de gobierno propias de las comunidades y su autonomía.
- *En lo cultural*, para garantizar las condiciones para el ejercicio de la identidad y las prácticas culturales de las comunidades negras e indígenas (adaptado de Gaidepac, 2010).

Mantenemos el concepto de "lo cultural" por lo pronto, pero debemos aclarar que tomados como un todo, estos cuatro registros equivalen a lo que aquí hemos llamado "ontológico". Si regresamos al Cuadro 3 del PCN y al concepto de autonomía, como articulador entre el proyecto de vida de las comunidades (centrado en el Buen Vivir y desde sus "cosmovisiones") y el proyecto político de las organizaciones (centrado en la defensa del Territorio-Región), podemos entender que la autonomía es en última instancia ontológica; o sea, se aplica de forma más fundamental que nada *a la capacidad de toda comunidad de definirse a sí misma, de fijar sus normas de existencia y convivencia, es decir, sus modos de r-existencia, y, en última instancia, de diseñarse a sí misma en*

toda su diversidad y heterogeneidad y en su entramado con otros mundos. Esta es la perspectiva de ontología política; a la tarea que surge de este enfoque bien podríamos llamarla: de *diseño ontológico*.[52]

En términos prácticos, sugerimos que una campaña para la defensa del Territorio-Región del Pacífico debe basarse en el convencimiento de que es necesario un cambio sustancial en la política de Estado y una nueva ronda de atención nacional e internacional sobre el Pacífico, similar a la que tuvo lugar en la década de los noventa, cuando esa región fue descubierta como uno de las áreas de mayor diversidad biológica en el planeta. En última instancia, la campaña buscaría articular una estrategia especial e integral por el Territorio-Región y otras áreas críticas de población afrodescendiente, capaz de detener las tendencias actuales y destructivas de la diversidad biológica y cultural y de devolver al Territorio Región —y al país— el sentido de que otro Pacífico es posible.

Breve nota sobre el concepto y la problemática de las transiciones y las alternativas al desarrollo

Los argumentos sobre la necesidad de un profundo cambio de época son un signo de los tiempos: reflejan la profundidad de las crisis contemporáneas. Es posible argumentar que los *discursos de la transición* (DsT) están apareciendo hoy con particular elocuencia, diversidad e intensidad hasta el punto de que puede hablarse de un verdadero campo de "estudios de la transición" como un ámbito académico-político emergente. Los estudios de la transición y el activismo para la transición son un hecho de nuestro tiempo. Notablemente, quienes escriben sobre el tema no se limitan a la academia; de hecho, los pensadores más visionarios de los DsT se encuentran por fuera de esta,

[52] Para ahondar en los conceptos de diseño ontológico y diseño autónomo, ver Escobar (2012d).

aunque en muchos casos se enganchan con las corrientes críticas en la academia.

Los DsT están apareciendo en una multiplicidad de ámbitos, principalmente en los movimientos sociales de todo el mundo, de algunas Ong, de algunos paradigmas científicos emergentes y de intelectuales con vínculos con luchas ambientales y culturales. Los DsT ocupan un lugar destacado en varios campos, incluidos los de la cultura, la ecología, la religión, la espiritualidad, la ciencia alternativa (por ejemplo, los sistemas vivos y la complejidad), la economía política, la ontología política y las nuevas tecnologías digitales y biológicas.[53]

Un sello de los DsT contemporáneos es el hecho de postular una transformación cultural e institucional radical: *una transición a un mundo significativamente diferente al actual*. Común a muchos de los discursos de la transición es que la humanidad está en un punto de bifurcación y entrando en una fase planetaria de civilización, como resultado de la expansión acelerada de la era moderna de las últimas décadas; un sistema global estaría tomando forma, fundamentalmente diferente de etapas históricas anteriores. El carácter de la transición, así como sus resultados, dependerá de cuál visión del mundo prevalezca; dichos escenarios, en estas concepciones, pueden variar desde mundos barbarizados y cada vez más segregados espacial y socialmente, a aquellos donde los humanos finalmente encuentren maneras de co-existir con el mundo natural y con otros humanos en forma mutuamente enriquecedora. En el entremedio hay toda una gama de posiciones que aún buscan preservar el estatus quo (*business as usual*), a través de diversas combinaciones de fuerzas de mercado y políticas sociales

---

[53] Ver Escobar (2012a, 2012d) para un tratamiento provisional del campo de discursos de la transición, tanto en el Norte Global como en el Sur; particularmente con énfasis en transiciones ecológicas, culturales, civilizatorias y de alternativas *al* desarrollo.

y ambientales (tipo la "economía verde" propuesta en el 2012 en la Cumbre de Río + 20), y que tan solo servirán de paliativos frente a las múltiples crisis.

Una vertiente de los DsT particularmente importante en Sur América son las "transiciones al postextractivismo" (TsP). Aunque de origen reciente en la década en curso, esta perspectiva no solo ha logrado un desarrollo conceptual significativo; sino que ha hecho avances importantes en la crítica al extractivismo y a las metodologías para el postextractivismo en la práctica, particularmente para el caso de algunos países andinos, aunque el marco teórico-metodológico es aplicable a todo el continente. El punto de partida es la persistencia de modelos extractivistas de desarrollo a lo largo y ancho del continente, ya sea en la forma del extractivismo neoliberal brutal en países como Colombia y México o del neo-extractivismo de la mayoría de los gobiernos progresistas, todo esto bajo el nuevo Consenso de los commodities.[54]

El marco de las TsP está orientado a demonstrar que sí "hay vida después del extractivismo" (Gudynas, 2012) y a orientar la acción hacia esta meta.

En esta medida, las TsP incluyen diversos elementos: un marco conceptual que diferencia distintos tipos de extractivismo (extractivismo depredador, sensato e indispensable); una metodología de talleres con grupos mixtos sobre las diversas opciones para las transiciones; campañas de diverso tipo, como la reciente Campaña peruana de alternativas al

[54] "Se entiende por extractivismo a los emprendimientos que se apropian de grandes volúmenes de recursos naturales, los que no son procesados, o lo son de forma limitada, y son exportados como materias primas […] Además de los emprendimientos clásicos en minería e hidrocarburos, también corresponde a actividades como los monocultivos de exportación, algunas pesquerías, etc." (Alayza y Gudynas, 2012, en prensa, p. 2). Ver también Gudynas (2011, para una presentación del marco y los distintos tipos de extractivismo); Alayza y Gudynas, eds. (2012), para el caso peruano; Acosta (2012).

extractivismo, acompañadas de posicionamientos conjuntos y distintos tipos de acciones, incluyendo las comunicativas. El marco de las TsP es la propuesta más realista y contundente hasta el momento dentro de la amplia área de los estudios críticos del "desarrollo" y de alternativas a este. Es un esfuerzo que la academia (como espacio clave de reproducción de las concepciones convencionales del desarrollo) haría bien en acompañar más de cerca y que podría ser apropiado con eficacia en muchas luchas sociales, ambientales, culturales y ontológicas del continente hoy en día, tales como la minería y los agrocombustibles.

Otra área importante de elaboración teórico-política y práctica dentro de los DsT es la de las "alternativas *al* desarrollo", la cual pareciera estar emergiendo como una propuesta fuerte, particularmente en el trabajo realizado por Gudynas y Acosta y sus colaboradores en Ecuador, Perú, y Uruguay; aunque, el concepto se discute en ámbitos académicos e intelectuales/políticos en muchos otros países, como: Colombia, México y Bolivia.[55] Ya hemos visto cómo grupos como el PCN habían identificado desde finales de los noventa el Buen Vivir (BV) o Vivir Bien como el propósito central del accionar comunitario y político. Estos conceptos son ya algo conocidos por su importante papel en las Constituciones de Ecuador y Bolivia; las cuales han sido, sin lugar a dudas, el detonante más importante para esta discusión, seguido de cerca por los debates sobre los derechos de la naturaleza (DN).[56] Cada tema de estos (BV, DN y alternativas *al* "desarrollo") merecerían un capítulo

[55] Véase, por ejemplo, la labor del Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo, organizado por la Fundación Rosa Luxemburgo en Quito; y, la Alianza latinoamericana de estudios críticos sobre el desarrollo, Alecdesarrollo, patrocinada por Claes en Montevideo.

[56] Como es bien sabido, las constituciones introdujeron una nueva noción de desarrollo centrada en el concepto de *sumak kawsay* (en quechua), *suma qamaña* (en aymara) o *Buen Vivir* (en español).

especial (libros enteros ya han sido escritos sobre los dos primeros).

Solo alcanzaremos a mencionar en este aparte que esta tendencia propone un cuestionamiento radical al núcleo duro de ideas asociadas con el "desarrollo" (ej., crecimiento, progreso, reformas de mercado, extractivismo, incremento desmedido en el consumo material individual, etc.); recoge análisis basados en los saberes y movimientos indígenas; identifica la necesidad de ir más allá de los saberes occidentales (por tanto, vislumbra una crítica a la modernidad de origen europeo); y recupera las discusiones sobre BV y DN como "plataforma política para la construcción de alternativas al desarrollo" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 73; Acosta y Martínez, eds. 2009).

Antes que intervenciones aisladas, el BV y los DN deben considerarse en el contexto de toda una gama de innovaciones pioneras, incluyendo el replanteamiento del Estado en términos de plurinacionalidad, de la sociedad en términos de interculturalidad, una noción amplia e integral de los derechos y un modelo de desarrollo reformado; cuyo objetivo es, precisamente, la realización del BV. Todas estas innovaciones deben ser consideradas como multi-culturales, multi-epistémicas y, en términos de procesos de construcción política, profundamente negociados y a menudo contradictorios (Gudynas y Acosta, 2011; Escobar, 2012a).

Este "regreso de las alternativas al desarrollo" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 75), en otras palabras, habla de alternativas "en un sentido más profundo" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 75). Apelando a la colonialidad del saber, ubica esta profundidad en el terreno de la cultura, los imaginarios y las ideas. El análisis detallado y erudito de la trayectoria del BV y los DN en Ecuador y Bolivia por estos autores, además, los lleva a encontrar soporte para estos conceptos emergentes en las racionalidades, propuestas y luchas de grupos y movimientos indígenas y en las sofisticadas pro-

puestas de sus intelectuales (al tiempo que se nutren de una variedad de teóricos/as eclécticos/as interesados/as en la ecología). Es importante resaltar el énfasis por estos autores en la relación entre discusión teórica y práctica social; es decir, el hecho de que las alternativas conceptuales tienen que contribuir a dar respuestas a los problemas urgentes que el desarrollismo actual no resuelve. Su propuesta de alternativas *al* desarrollo "es tanto una crítica al desarrollismo como un ensayo de alternativas" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 82), lo cual constituye un esfuerzo realmente encomiable para superar prácticas epistemológicas de academicismo, vanguardismo, etc.

¿Hasta qué punto puede decirse que todas estas tendencias que hemos reseñado: DsT y TsP, Buen Vivir y derechos de la naturaleza, y diseño ontológico quepan dentro de un marco de ontología política? Por un lado, no queremos colocar todos estos conceptos emergentes "en un mismo costal"; por el otro, nos interesa re-dimensionarlos en los términos más profundos posibles, y esto sería en términos de ontología. En consecuencia, quisiera sugerir las siguientes posibilidades de (re)lectura como conclusión provisional, para la discusión:

- Muchos de los movimientos sociales étnico-territoriales en América Latina hoy en día son espacios vitales de producción de conocimiento y estrategias sobre las identidades y la vida. Desde muchas perspectivas, se puede decir que constituyen una propuesta de avanzada frente a la coyuntura de crisis social y ecológica de los territorios. De esta forma, contribuyen tanto al campo de la ontología política como a la forma ontológica de la política.
- El concepto y prácticas de "territorio" va mucho más allá de la base material para la reproducción de la vida; es el espacio —biofísico y epistémico al mismo tiempo— donde la vida misma se enactúa de acuerdo a

una ontología particular; donde la vida, por así decirlo, se mundifica o se hace "mundo". En las ontologías relacionales, humanos y no-humanos (lo orgánico, lo no-orgánico, y lo sobrenatural o espiritual) forman parte integral de estos mundos en sus múltiples interrelaciones como seres sensibles. Por esta razón, no son solo los humanos (especialmente los científicos) quienes representan lo no-humano; una política relacional atiende a múltiples voces y dinámicas que surgen del entramado de lo humano y lo no-humano, sin reducirlas a las reglas de lo humano.

- Para algunos movimientos étnico-territoriales, la autonomía surge como concepto clave de su práctica política ontológica. La autonomía se refiere a la creación de las condiciones que permitan cambiar las normas de un mundo desde adentro ("cambiar las tradiciones tradicionalmente", no de acuerdo a lo que los expertos prescriban). Puede incorporar la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras y la invención de nuevas prácticas (Esteva, 2005). Como nos lo recuerdan los zapatistas, la autonomía implica la condición de ser comunal: "este modo de gobierno autónomo [...] viene de varios siglos de resistencia indígena y de la propia experiencia zapatista, y es como el autogobierno de las comunidades" (Sexta Declaración, 2005, p. 2). Cuando el PCN, por ejemplo, habla de articular el proyecto de vida de las comunidades (su proyecto ontológico de construcción de mundos) con el proyecto político del movimiento, está desarrollando una práctica política ontológica (y, más aun, articulando un campo teórico-político dentro de la ontología política).
- Repensar el "desarrollo" y "la economía" surge como una tarea igualmente importante para la ontología política, especialmente en el contexto del avance de

formas de entender el individuo, la economía y lo real que, cada vez más, erosionan el sistema de interrelaciones que hacen posibles los mundos relacionales. Las múltiples búsquedas por alternativas *al* desarrollo y "otras economías" pueden de esta manera ser vistas como ingredientes cruciales para una ontología política de los territorios. Otro enunciado posible de estas metas es la visibilización y fomento de formas no-capitalistas y no-liberales de organizar los entramados humano-naturales.

- Los territorios no son estáticos, como tampoco lo son los mundos, y nunca lo han sido. Verlos de esta manera supondría claudicar ante una de las trampas de la modernidad, cual es la de condenar toda forma de resistencia radical a estar y a existir en otro espacio, en otro tiempo, diferentes del que todas y todos los seres compartimos; o sea, como un remanente de lo moderno (Fabián, 1993). Lo "moderno" de hecho se encuentra más estancado en su pasado que los otros mundos, pues sigue pensando en "locomotoras del desarrollo" en pleno siglo XXI, mientras que muchos grupos subalternos se abren necesariamente a la relación con lo moderno.

Al proponer que los territorios de las comunidades negras, "constituyen una red compleja de relaciones en las cuales se desarrolla una propuesta político-organizativa que busca contribuir a la conservación de la vida, la consolidación de la democracia a partir del derecho a la diferencia, y la construcción alternativa de sociedad" (PCN e Investigadores, 2007, p. 48), el PCN está demostrando claridad conceptual y política con respecto a la historia y las coyunturas actuales y proporcionando un marco para las relaciones entre mundos: una propuesta para la inter-culturalidad, si se quiere. Igualmente lo hace al considerar que el

Territorio-Región puede servir como unidad de planeación para el manejo de los ecosistemas del Pacífico o en otras temáticas que no alcanzamos a reseñar en este texto (ej., en los debates actuales sobre la ley de tierras, ley de víctimas y la consulta previa). Sectores del estado, gracias a la presión de los movimientos, intentan reconocer la negociación inter-mundos como una posibilidad históricamente viable.[57]

- Tanto desde la perspectiva actual de ciertos movimientos étnico-territoriales en América Latina como desde algunas perspectivas académicas, aprendemos que los mundos se geo-grafían, se geografizan en su historia. Los mundos buscan las condiciones para la r-existencia a través de la apropiación social de sus territorios de forma efectiva.

- En términos generales, los mundos se entreveran los unos con los otros, se co-producen y afectan, todo esto sobre la base de conexiones parciales que no los agota en su inter-relación. De aquí surge una de las preguntas más cruciales de la ontología política: *Cómo diseñar encuentros a través de la diferencia ontológica*, es decir, *encuentros entre mundos* (ej., Law, 2011; Blaser, 2010; De la Cadena, en imprenta). El contexto para ello no es nada fácil, siempre y cuando prima una concepción de la globalización como universalizacion de la modernidad. Pero si la interpretación que

[57] Por ejemplo, la Sentencia T-823 de la Corte Constitucional de octubre de 2012, referida al derecho a la libre determinación de la población afrocolombiana, y que habla en parte de "la facultad de las comunidades étnicas de determinar sus propias instituciones y autoridades de gobierno, darse a conservar sus normas, costumbres, visión del mundo y opción de desarrollo, o proyecto de vida, y adoptar las decisiones internas o locales que estimen más adecuadas para la conservación y protección de estos fines", ya nos adentra en el terreno de la ontología política. Los movimientos indígenas en muchas partes de América Latina han tenido, también, grandes avances en esta dirección.

hemos presentado en este texto tiene alguna validez, se abre la posibilidad histórica de otro gran proyecto: *la globalidad como estrategia para preservar y fomentar el pluriverso* (Blaser, 2010). A esta estrategia la llamamos la activación política de la relacionalidad (Blaser, De la Cadena y Escobar, 2009). Si esta hipótesis tiene sentido, se expande el espectro político; ya no oscilará solamente entre "izquierda" y "derecha", sino que tendrá que comprender "la derecha, la izquierda y lo epistémico-ontológico".

A manera de conclusión: ocupaciones, perseverancias y transiciones

Es poco sabido internacionalmente que Colombia ocupa el primer lugar en el contexto mundial en desplazamiento forzado: con más de cinco millones de desplazados internos, un número significativo de ellos y ellas son afrodescendientes. Ya discutimos los motivos y algunas de las dinámicas en los breves recuentos de Yurumanguí, Curvaradó y Jiguamiandó. La situación de la palma ha sido bien estudiada por misiones internacionales, en uno de cuyos reportes se lee que "la misión determinó que el impacto más preocupante de la expansión palmera es la pérdida de autodeterminación territorial por parte de las comunidades" (Misión internacional, 2009, p. 4). En muchas zonas, "las empresas palmicultoras han llevado a cabo un proceso de desterritorialización, invadiendo los territorios de las comunidades o en algunos casos rodeándolas y confinándolas" (Misión internacional, 2009, p. 7), práctica esta llamada "emplazamiento" por las organizaciones. Algo similar ha ocurrido con la caña de azúcar en algunas regiones como el norte del Cauca y amenaza con ocurrir con la minería (caso La Toma).

Los medios utilizados para la expansión ilícita de las operaciones extractivas van desde la intimidación hasta las amenazas y los asesinatos, pasando por la cooptación de

líderes locales y el reemplazo de gente local por trabajadores de otras regiones. Los efectos son devastadores para las comunidades y ecosistemas locales. Así, el bosque tropical diverso que existe en relación con comunidades, ríos, esteros y manglares —como el mundo relacional enactuado por las comunidades del río Guapi que ilustráramos en la Foto 1— es destruido para dar paso a la monotonía de la plantación moderna, a la que se subordina el entramado relacional de humanos y no-humanos, cuya base ontológica se va erosionando.

La antropóloga hindu-estadounidense Visweswaran (2012), ha argumentado que la ocupación de territorios es una lógica fundacional del estado-nación y, hoy en día, de la globalización neoliberal, como lo fue por supuesto del colonialismo. Ya sea que hablemos de la ocupación israelí en Palestina, o de la ocupación de Cachemira por la India, de Tibet por la China, de Las Malvinas por Inglaterra, o por supuesto de Iraq y Afganistán por Estados Unidos, en todos estos casos asistimos a procesos que con frecuencia combinan poder militar, fuerzas paramilitares, mercenarios, tecnologías como los drones, y un prolífico discurso del que hacen eco los medios masivos que, con frecuencia, logran crear la convicción entre la mal llamada "comunidad internacional" de que a mayor ocupación, más necesaria esta se vuelve y más legítima.

El que ocupa, por supuesto, como agrega Visweswaran, nunca se reclama como tal; el que ocupa son también las clases medias patrióticas y modernizantes que lamentan el "terrorismo" y la "inseguridad", justificando la ocupación como instrumento para crear "orden" y, por supuesto, "progreso". Es por esto que la ocupación casi siempre tiene como trasfondo el racismo (esto es evidente en Colombia) y la colonialidad (evidente para tantos casos de ocupación en África donde el orden postcolonial aún esconde en su interior los aspectos más brutales de la colonialidad). Es por

esto, así mismo, que las ocupaciones son proclives a convertirse en genocidios. Pues, muchos de estos, como aducen numerosos activistas afrocolombianos, son verdaderos etnocidios: des-territorializar equivale a la supresión, si no a la eliminación, de mundos.[58]

Proponemos que los derechos de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos a sus territorios pueden ser vistos en términos de tres procesos entrelazados: *ocupaciones, perseverancias* y *transiciones*. Aunque la "ocupación" de territorios colectivos usualmente involucra aspectos: armados, territoriales, tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimensión más importante es la *ontológica*. Las "perseverancias", de igual manera, involucran: resistencias, oposición, defensa y afirmación, aunque con frecuencia pueden ser descritas de forma más radical como ontológicas. En este marco, lo que "ocupa" es el proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, como hemos intentado demostrar, pueden ser vistas como efectuando *luchas ontológicas*. Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia el pluriverso. Estas transiciones son necesarias para enfrentar las múltiples crisis ecológicas y sociales producidas por la ontología Uni-Mundista y sus concomitantes narrativas, prácticas y enacciones.

[58] El grupo Antena mutante en Colombia explora la militarización de los territorios urbanos y rurales desde perspectivas de cartografía crítica y la relación entre territorio, violencia, memoria, espacialidad y medios. Agradezco a Jorge William Agudelo información sobre este interesante trabajo. Ver http://www.antenamutante.net/. Paul Virilio y Alain Joxe, en Francia, son quizás los teóricos más perspicaces de la relación entre tecnología, militarismo y control social.

Hace ya casi dos décadas las organizaciones étnico-territoriales de comunidades afrodescendientes declararon a sus comunidades como *territorios de vida, alegría, esperanza y libertad*. Desde entonces se invoca y se refrenda este acuerdo en muchas reuniones, declaraciones, reportes y denuncias. Esta es una buena fórmula para las transiciones al pluriverso.

Transiciones: un espacio para la investigación y diseños hacia el pluriverso[59]

Propuesta de trabajo

Introducción y objetivo del proyecto

El objetivo de este proyecto es crear un espacio para la reflexión colectiva y el debate sobre las narrativas y las estrategias de transición hacia modelos menos destructivos de la vida socionatural que los que predominan en la actualidad. Si bien esta propuesta inicial se basa en la creación de un espacio de investigación y diseño en Cali (Colombia), con el tiempo podría convertirse en una red transnacional descentralizada de iniciativas relacionadas. A esto le llamamos *Espacio Transiciones*. Por tanto, lo que se pretende es obtener expresiones de interés por parte de individuos, centros de investigación, organizaciones de activistas y organismos de financiación sobre esta idea preliminar proponiendo como actividad inicial para explorar las hipótesis de transición y de diseño, dos estudios regionales en Colombia.

[59] En esta propuesta he tomado prestado parte de mi trabajo en curso con Mario Blaser y Marisol de la Cadena, específicamente: Blaser, M.; De la Cadena, M.; y Escobar, A. (2013).

El proyecto nace de la creencia de que el surgimiento contundente de los *discursos y propuestas de transición* en distintos contextos de la vida académica y activista en la última década es uno de los signos más reveladores y anticipadores de nuestros tiempos. Este surgimiento es un reflejo tanto del deterioro constante de las condiciones ecológicas y sociales de vida del planeta, como de la incapacidad de las actuales políticas institucionales y educativas para idear formas de salir de las circunstancias de crisis. La mayoría de los discursos de transición comparten el argumento de que necesitamos ir más allá de los límites institucionales y epistémicos existentes si, en realidad, queremos visualizar los mundos y las prácticas que puedan dar lugar a las transformaciones significativas consideradas como necesarias. El proyecto busca desarrollar un enfoque particular de tal hipótesis, basado en un conjunto de conceptos derivados de tendencias tanto en la academia como de diversas esferas sociales y políticas.

Breve descripción del proyecto

Transiciones pretende ser un espacio para el estudio y el avance de las transiciones hacia un mundo en el que quepan muchos mundos: un pluriverso. Se toma como punto de partida la idea de que las crisis ecológicas y sociales contemporáneas son inherentes al modelo de vida social que ha predominado en los últimos siglos. Hay muchas formas de referirse a este modelo: industrialismo, capitalismo, modernidad, (neo) liberalismo, antropocentrismo, racionalismo, patriarcalismo o secularismo. Todos estos conceptos apuntan a un aspecto central del modelo; sin embargo, desde la perspectiva de las *Transiciones* están relacionados con un proceso subyacente, el cual describimos como la difusión global de la idea de que todos vivimos en un solo mundo —un "Mundo hecho de un mundo", para utilizar la fórmula propuesta por Law (2011)— concebido desde la perspectiva de la experiencia histórica euroamericana y ex-

portada a muchas regiones del mundo durante los últimos siglos, por medio del colonialismo, el desarrollo y la globalización.

Desde esta perspectiva, la globalización puede describirse como una *ocupación mono-ontol*ó*gica* del planeta ejercida por el "Mundo hecho de un mundo". ¿Esta ocupación en curso puede resistirse, desplazarse y rearticularse hacia una condición pluriversal, como la posibilidad efectiva de muchos mundos a una escala planetaria?

Los y las activistas que se refieren a las crisis actuales como una crisis de modelo civilizatorio (como lo hacen hoy en día activistas indígenas, afrodescendientes y campesinos/as de América Latina) están en sintonía con esta perspectiva. Por tal razón utilizamos la expresión zapatista: "*un mundo en el que quepan muchos mundos*" —el pluriverso, en un lenguaje más académico— como inspiración parcial para el proyecto. El pluriverso se refiere a una visión del mundo que hace eco a la creatividad y dinámica autopoiética de la tierra y al indudable hecho de que ningún ser viviente existe de forma independiente de la Tierra.

El ecologista y teólogo Berry se refiere a esta noción profundamente relacional como "el sueño de la Tierra" (1988). En este sentido todos estamos dentro del pluriverso, entendido como una serie de entramados siempre cambiantes de humanos y no humanos, los cuales resultan del movimiento incesante de las fuerzas y los procesos vitales de la Tierra. Es a partir de esta dinámica que los humanos crean mundos particulares, frecuentemente, con efectos duraderos; el punto definitorio es que uno de estos mundos se ha atribuido el derecho de ser "el mundo" e intenta eliminar o reducir a sus términos la riqueza de los diferentes mundos que componen la vida socionatural.

Transiciones se basa en las siguientes suposiciones, preguntas y propuestas interconectadas:

- Aunque tomado como la interpretación común de "como es la realidad", el "mundo hecho de un mundo" (llamémoslo "Mundo-Uno" o MU en adelante para simplificar) es el resultado de determinadas prácticas y decisiones históricas. Un momento crucial en el surgimiento de estas prácticas fue la Conquista de América, que algunos consideran el punto de origen de nuestro actual sistema-mundo moderno/colonial. Quizás la característica principal del proyecto Mundo-Uno ha sido una doble separación ontológica: un modo particular de separar a los humanos de la naturaleza; y, la distinción y control de la frontera entre quienes funcionan dentro del MU y quienes insisten en otras maneras de "mundificar" o crear mundos. Estos dualismos (y muchos otros derivados) subyacen a toda una estructura de instituciones y prácticas por medio de las cuales se promulga y enactúa el MU.
- Hay muchos indicios que sugieren que la doctrina del Mundo-Uno está resquebrajándose. La ubicuidad del lenguaje de crisis para referirse a la condición ecológica y social del planeta (principalmente el calentamiento global) anuncia esta situación con claridad. La creciente visibilidad de las luchas por defender montañas, paisajes, bosques, territorios y demás, por medio del llamado a un entendimiento relacional (no dualista) y multiontológico de la vida, es otra manifestación de la crisis del MU. Santos (2007), lo enuncia de manera contundente por medio de la siguiente paradoja: "*nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales ya no hay suficientes soluciones modernas*". De este modo, la crisis se origina en los modelos por medio de los cuales imaginamos que el mundo es de cierta manera y lo construimos de acuerdo con ello.
- El resquebraje del MU suscita preguntas cruciales tanto para la teoría social como para el activismo políti-

co: ¿cómo se volvió tan poderoso el "Mundo-Uno"?, ¿cómo funciona hoy en día?, ¿cómo se hace y cómo podría deshacerse?, ¿puede rearticularse en función de una pluralidad de mundos? (Law, 2004, 2011; Law y Lien, 2012; Blaser, De la Cadena y Escobar, 2013). Estas son preguntas clave para una *práctica política ontológica* pluriversal.

- Esta coyuntura y estas preguntas definen el contexto para los estudios pluriversales: por una parte, la necesidad de comprender las condiciones por las cuales el MU continúa conservando su dominio; por otra, el surgimiento de proyectos basados en diferentes compromisos ontológicos y las formas de "mundificar" (*worlding*), y cómo tratan de debilitar el proyecto del Mundo-Uno mientras amplían sus espacios de re/existencia.
- La aparición en la última década de una serie de discursos sobre las transiciones culturales y ecológicas necesarias para enfrentar las crisis interrelacionadas del clima, la alimentación, la energía y la pobreza es otra señal influyente del desmoronamiento del MU. Lo que los uni-mundistas llaman el antropoceno — en sí una expresión de los profundos efectos sobre la integridad biofísica del planeta asociado con el MU— señala la necesidad de una transición. En el Norte global y en el Sur global, diferentes *narrativas de transición y formas de activismo para las transiciones* vislumbran importantes transiciones culturales y ecológicas hacia diferentes modelos sociales, yendo más allá de las estrategias que ofrecen las condiciones del antropoceno como soluciones. Bosquejar este campo es una tarea crucial para los estudios pluriversales.
- Para algunos/as, las múltiples crisis indican una falla masiva de diseño. El activismo y los estudios pluriversales de las transiciones abren la puerta para

revisualizar el diseño en términos ontológicos. Considerando que todo el diseño es ontológico en cuanto a que, incluso, las herramientas simples posibilitan formas particulares de ser y hacer, el *diseño ontológico pluriversal* tiene como objetivo propiciar las condiciones tecnológicas, sociales y ecológicas en las que múltiples mundos y conocimientos, incluyendo humanos y no humanos, puedan florecer en formas mutuamente enriquecedoras. El proyecto pretende desarrollar la idea de *diseños para el pluriverso*.

- Finalmente, los estudios pluriversales y el (los) activismo(s) de transición(es) requieren de nuevos medios y estrategias de comunicación. Los medios contemporáneos son los difusores más efectivos de la visión del MU. Las estrategias de comunicación pluriversales cumplirían dos propósitos: construir narrativas que persuadan a las personas a pensar por qué la historia del Mundo-Uno ya no tiene mucho sentido; y contribuir a visibilizar los proyectos por los cuales otras prácticas intentan perseverar y construir otros mundos (incluyendo los movimientos sociales).

Transiciones involucra, en consecuencia, tres dimensiones superpuestas: Estudios pluriversales, Activismo(s) de transición(es) y Diseño y comunicaciones. Una hipótesis subyacente del proyecto es que hay sinergia cuando se consideran juntas. En su fase inicial (primeros tres a cinco años), visualizamos los siguientes elementos principales en cada una de las tres dimensiones:

Estudios pluriversales (EPV)

- *Tendencias en teoría social orientadas al pluriverso*. Investigación del potencial y las limitaciones de la teoría social moderna (Occidental) para contribuir a las tres dimensiones. Los límites del episteme moderno.
- *Tendencias en universidades y la cuestión de otras academias*. La mayoría de las universidades de Latinoamérica (¿y

el mundo?) están cediendo a la presión de capacitar a las personas para que le respondan a la globalización en términos del mercado y el MU. ¿Es posible crear espacios dentro de las universidades para promover las perspectivas del pluriverso, las transiciones y el diseño? ¿Son necesarias y posibles otras academias?

- *La teoría y la práctica de los estudios pluriversales*. El marco de la Ontología política. Otros conocimientos y saberes. Desarrollo de textos académicos y para la enseñanza sobre los EPV.

Estudios de transición

- Narrativas de transición y movimientos para la transición en el Norte global.
- Narrativas de transición y movimientos para la transición en el Sur global.
- Visualización e investigación de transiciones regionales: el valle geográfico del río Cauca y el Pacífico colombiano. Posibles estudios para otras regiones del mundo. Ecologías de escala.

Diseño y comunicaciones

- Diseño ontológico. Diseño para transiciones.
- Movimientos sociales y diseño. Diseño comunal (basado en el lugar).
- Nuevos medios para el pluriverso.

Algunas advertencias

Para comenzar debe aclararse que el enfoque considerado en esta propuesta no busca reemplazar análisis más establecidos de la situación global, como aquellos expresados en términos de economía política, ecología política o estudios culturales (ver Apéndices). Asimismo, no pretende reemplazar los objetivos de las luchas por la justicia social, la sostenibilidad medioambiental y el pluralismo cultural o la

interculturalidad que, a menudo, surgen de estos marcos. El marco de los EPV es un intento de llegar a algunos de los mismos temas y objetivos desde lo que provisionalmente llamamos "perspectiva pluriversal" o "política-ontológica". Es de resaltar, sin embargo, que el surgimiento de las prácticas políticas ontológicas va más allá de la academia; de hecho, tiene lugar, en gran parte, fuera de la academia, en las prácticas de construcción de mundos de muchos actores, incluyendo movimientos sociales. Aspiramos a capturar esta coyuntura hablando sobre la *activación política de la relacionalidad*.

El proyecto puede verse también como un complemento de otras iniciativas que apuntan a repensar la condición global (por ejemplo, los diferentes proyectos dirigidos por Boaventura de Sousa Santos en Coimbra, http://www.ces.uc.pt/; el proyecto Escalas de gobernanza, Naciones Unidas, Estados y pueblos indígenas (Sogip), coordinado por Irène Bellier en la Ehess en París, http://www.sogip.ehess.fr/?lang=en http://www.sv.uio.no/sai/english/research/projects/overheating/; el Seminario Sawyer en "Cosmpolíticas indígenas: diálogos sobre la reconstitución de mundos" convocado por Marisol de la Cadena y Mario Blaser en la Universidad de California, en Davis, http://sawyerseminar.ucdavis.edu/; la Red proyectos de vida iniciado por Blaser en Canadá, http://www.lifeprovida.net/

El proyecto puede visualizarse de esta manera (ver Cuadro 6).

Cuadro 6



Apéndice I. Breve explicación de términos

El pluriverso y los estudios pluriversales

El "pluriverso" es una manera de mirar la realidad que contrasta con la suposición del MU, de que hay una sola realidad a la cual corresponden múltiples culturas, perspectivas o representaciones subjetivas. Para la propuesta del pluriverso hay muchas realidades o "reales", aunque no se pretende "corregir" la creencia en un solo "real" bajo el argumento de ser una explicación más verdadera de "la realidad". "*Proponemos el pluriverso como una herramienta para, primero, crear alternativas para el Mundo-Uno plausibles para los uni-mundistas y, segundo, proporcionarle resonancia a*

aquellos otros mundos que interrumpen la historia del Mundo-Uno" (Blaser, De la Cadena y Escobar, 2013).

Como es comúnmente aceptado, el MU se basa en una serie de dualismos constitutivos: naturaleza/cultura, humanos/no humanos, mente/cuerpo y, así, sucesivamente. Desplazar la centralidad de esta ontología dualista, mientras se amplía el espacio para las ontologías no dualistas, es una condición *sine qua non* para empezar a abandonar la historia del MU. Esto implica una transición de conceptos como "globalización" y "estudios globales", a conceptos centrados en el pluriverso, entiendo al pluriverso como conformado por una multiplicidad de mundos mutuamente entrelazados y co-constituidos pero diferentes.

Transiciones involucra la creación de un campo de estudios pluriversales. Uno de los principales marcos propuestos para los EPV hasta el momento es el de la ontología política (Blaser, 2010, en prensa). Por una parte, la ontología política se refiere a aquellas prácticas, atravesadas por el poder, involucradas en la creación de un mundo u ontología particular; por otra, se refiere a un campo de estudio que se enfoca en las interrelaciones entre mundos, incluyendo los conflictos que resultan a medida que las diferentes ontologías se esfuerzan por mantener su propia existencia en su interacción con otros mundos.

Este marco vincula diálogos en la teoría crítica (particularmente en estudios sobre y con pueblos indígenas y los estudios sociales de la ciencia) con importantes desarrollos en la vida sociocultural (por ejemplo, los levantamientos y luchas indígenas y afrodescendientes en Latinoamérica). El espacio creado por investigadores en esta intersección es particularmente útil para iluminar caminos efectivos hacia la reconstitución ontológica del planeta (De la Cadena, 2010, 2012, en prensa). Debe resaltarse, sin embargo, que el marco de los EPV no se limita a las minorías étnicas. En formas diferentes, aplica a todos los grupos sociales alrededor del mundo.

Los Estudios Pluriversales y la ontología política deben verse como interepistémicos e inter-mundos; van más allá de los enfoques intraeuropeos, como es aún el caso en la mayoría de discusiones que tienen lugar desde la perspectiva de la teoría social moderna. De ahí la importancia de pensar en los límites de la academia para los estudios pluriversales. Los EPV se construirán sobre tendencias de teorías sociales que problematizan la ontología modernista (por ejemplo, las tendencias neorrealistas y postconstructivistas, la fenomenología, el vitalismo, el pensamiento procesual, las filosofías digitales, la complejidad, el cognitivismo, entre otras); pero, también funcionarán, en parte, por fuera de la geografía imaginativa definida por el discurso occidental, particularmente desde categorías subalternas.

Los EPV también responden al creciente hecho de que *las universidades modernas están cediendo cada vez más a las presiones de simplemente capacitar personas para desempeñarse bien en la globalización;* es decir, ser ciudadanos exitosos del mercado bajo la égida del "liberalismo tardío" (Povinelli, 2011). Si bien sería ingenuo esperar una renovación completa de la misión de la universidad, es crucial fomentar debates sobre los mundos y los conocimientos de otro modo.

Los estudios pluriversales no se conciben en oposición a los estudios de globalización o como complemento de estos, pero sí esperan diseñarse como un proyecto intelectual y político diferente. Ninguna noción del mundo, de lo humano, de la civilización, del futuro o incluso de lo natural puede ocupar completamente el espacio de los estudios pluriversales. Aun si se construyen parcialmente sobre las tradiciones críticas de las ciencias naturales, humanas y sociales modernas, los estudios pluriversales seguirán sus propios caminos a medida que descubren mundos y conocimientos que las ciencias han invisibilizado u observado solamente de manera oblicua.

Transiciones y activismo(s) de transición(es)

Desde una perspectiva epistémica y ontológica, la globalización *ha tomado lugar a expensas de los mundos relacionales y no-dualistas*, en todo el mundo. Económica, cultural y militarmente estamos presenciando un ataque renovado a todo lo colectivo. Este es el mundo despiadado del 1 % que se le impone al 99 % y al mundo natural con un grado aparentemente cada vez mayor de virulencia, cinismo e ilegalidad; ya que, más que nunca, lo "legal" solo indica un conjunto de reglas autocomplacientes que imperializan los deseos de los poderosos. Es en este sentido que afirmamos que el mundo creado por la ontología del MU es erróneo y, a pesar de todos sus logros, ha ocasionado devastación y sufrimiento incalculables; su tiempo se acaba. La desconexión y separación que este ejerce en relación con aquellos mundos que tejemos inevitablemente con seres-tierra (*earth-beings*) son en sí una causa de la crisis ecológica y social (Bird, 2008). Los análisis epistémicos y ontológicos emergen entonces como dimensiones necesarias para entender la coyuntura actual de las crisis, la dominación y las tentativas de transformación.

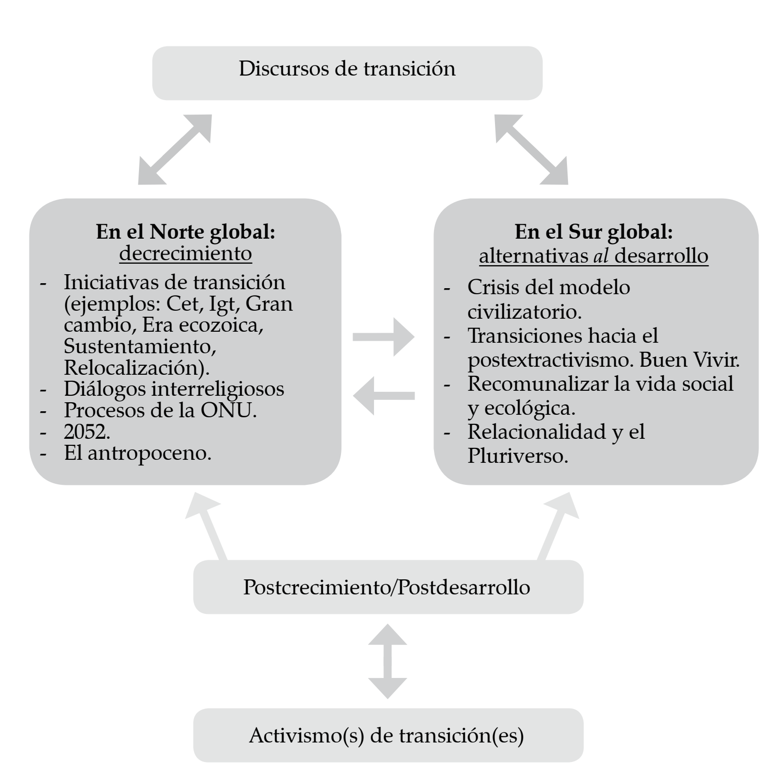
Los *discursos de transici*ón (DsT) afloran actualmente con una riqueza, diversidad e intensidad particulares hasta el punto que es posible proponer que un verdadero campo de "estudios de transición" se considere como dominio académico-político emergente.

La variedad de DsT solo puede mencionarse aquí y debe hacerse un esfuerzo conjunto para crear puentes entre los DsT del Norte y del Sur. En el Norte, los más destacados incluyen el decrecimiento, una variedad de iniciativas de transición (IT), el antropoceno, las discusiones sobre tendencias hacia el futuro (*forecasting;* por ejemplo: Club de Roma; Randers, 2012) y algunos enfoques que involucran diálogos interreligiosos y procesos de la ONU, particular-

mente dentro del *Stakeholders forum*. Entre las IT explícitas se encuentra la Iniciativa de comunidades en transición (CET, Rob Hopkins, Reino Unido), la Iniciativa de la gran transición (IGT, Tellus Institute, EE. UU.), el Gran cambio (Joanna Macy), la transición a una era Ecozoica (Thomas Berry) y la transición de la era de la Ilustración a una era de "Sustentamiento" (*sustainment,* Tony Fry). En el Sur global, los DT incluyen la crisis del modelo civilizatorio, el postdesarrollo y las alternativas hacia el desarrollo, el Buen Vivir, las lógicas comunitarias y la autonomía, la soberanía alimentaria y las transiciones al postextractivismo. Si bien las características de la nueva era en el Norte incluyen el postcrecimiento, el postmaterialismo, la posteconomía, el postcapitalismo y el postdualismo, las del Sur se expresan en términos de postdesarrollo, post/no liberalismo, post/no capitalismo y postextractivismo (véase Escobar, 2011, 2012c para obtener una lista completa de referencias, y el Cuadro 7 que se muestra a continuación).

Transiciones sería el primer espacio dedicado al estudio de los DsT en todo el mundo. Además, pretende involucrarse en la investigación y escenarios detallados de transición a nivel regional, comenzando con dos regiones en Colombia y siguiendo libremente el modelo propuesto por Randers en *2052*: *una proyección para los próximos cuarenta años* (2012). Es evidente que cada localidad, región y nación tendrá que crear y adaptar su propio modelo y escenarios de transición utilizando los marcos existentes (por ejemplo: el CET, IGT o 2052) solo como una guía.





El diseño y las comunicaciones para el pluriverso

Transiciones sugiere que el diseño puede constituir una innovadora praxis crítica, un tipo especial de conocimiento-práctica para las transiciones y el pluriverso. Sin embargo, para lograr esto, el diseño tiene que desvincularse de las tradiciones racionalistas, dualistas, capitalistas y modernistas en las que ha estado inmerso y reorientarse hacia la creación de condiciones para otras formas de ser-saber-hacer que permitan vivir de otra manera. Reorientar una tradición que ha llegado a ser tan culturalmente generalizada es una tarea difícil, pero es lo que algunos autores proponen mediante la noción de *diseño ontológico* (Winograd y

Flores, 1986; Willis, 2005; Fry, 2012; Ehrenfeld, 2011; y Escobar, 2012c). Para estos autores, lo que está en juego es el desarrollo de una forma completamente diferente de ser en el mundo. Juntos, los EPV y el diseño ontológico, esbozan un campo ontológico, práctico y político con el potencial de aportar elementos únicos para los distintos caminos hacia las transiciones ecológicas y culturales vistas por muchos como necesarias ante las crisis interconectadas del clima, la alimentación, la energía, la pobreza y el sentido.

El diseño ontológico va más allá de la sostenibilidad; desde una perspectiva ontológica, este concepto permite, en el mejor de los casos, reducir la insostenibilidad, dejando la ontología universalista incólume. La insostenibilidad está diseñada estructuralmente dentro de nuestra vida cotidiana; es el resultado de prácticas de diseño concretas y de ahí la importancia de la reconfiguración del diseño. Ya sea expresada en términos de innovación para una sostenibilidad radical (Tonkinwise, 2013), sostenibilidad como florecimiento (Ehrenfeld, 2008), sustentamiento (Fry, 2012), complejidad ambiental (Leff, 1998), o de trascender la cultura centrada en la razón (Plumwood, 2002), lo que está en juego es descentrar el diseño de su base antropocéntrica y racionalista y su recreación como una herramienta en contra de la insostenibilidad que se ha afianzado con el mundo moderno. Sucintamente, si estamos en riesgo de autodestrucción, tenemos que reinventarnos ontológicamente (Fry, 2012). Por consiguiente, el diseño se convierte en una de las conversaciones filosóficas más importantes sobre el mundo.

Las preguntas sobre el diseño son esenciales. ¿Puede el diseño convertirse en un medio para fomentar el pluriverso? Para que esta hipótesis sea fructífera, tenemos que pensar en prácticas de diseño que no repliquen las estrategias antropocénicas universalistas, sino que las interrumpa. Este diseño no se enfocaría tanto en la "resolución de

problemas" y en la negociación de "acuerdos", sino en la creación de condiciones para habitar y participar en el pluriverso, una política que aprende de la tierra y que se abre a la gran variedad de prácticas que construyen el mundo, incluyendo aquellas que son completamente ajenas al (nuestro) MU.

Se trataría de reinventar lo comunitario y equipar a las comunidades con herramientas para sus propios diseños de transición (véase, por ejemplo: el Estudio de diseño para la intervención social, www.ds4si.org; Gibson-Graham, Cameron y Healy, 2013). Estas prácticas de diseño volverían a idear los paisajes rurales y urbanos, los alimentos, la energía, los hábitats, la ciencia y la tecnología, etc. hacia los objetivos de sustentamiento y Buen Vivir, más que en términos de "éxito en el mundo global" (Escobar, 2012c). Dichas prácticas exigen nuevos compromisos entre la academia, el activismo y el diseño (Berglund, 2012).

Cómo convertir las ideas de la relacionalidad y el PV en fuerzas transformadoras eficaces es una de las preguntas clave para los estudios sobre diseño pluriversal y crítico. Parte de la respuesta tendrá que involucrar la creación de léxicos, medios y estrategias de comunicación para la transición, por medio de los cuales la relacionalidad y la pluriversalidad puedan resonar en círculos más amplios. Los medios de comunicación convencionales son, sin duda, el medio más efectivo por el cual la visión liberal del mundo del individuo, de los mercados, del desarrollo, del crecimiento y del consumo se reproduce en la vida cotidiana. De hecho son una de las estrategias de diseño más insidiosas del MU, encargadas de la tarea político-cultural de mantener en su lugar al capitalismo, el antropocentrismo y las formas cada vez más insostenibles del racionalismo. Por consiguiente, el desarrollo de nuevos medios es clave para la creación de posibilidades diferentes para hacer mundos de otro modo.

Apéndice II. ¿Por qué Colombia?

Durante mucho tiempo he pensado que Colombia es un caso piloto y la punta de lanza de los alcances de la globalización capitalista y modernizadora. Colombia (junto con México) tiene el dudable privilegio de haber mantenido una de las formas elitistas más duraderas y crueles de control en América Latina, unas políticas proestadounidenses desvergonzadas y un desarrollo capitalista despiadado. Hoy en día, estos dos países siguen siendo adalides del modelo neoliberal, yendo en contra de la corriente de los regímenes progresistas de la región. No es casualidad que estos dos países presenten los índices más altos de conflicto, violencia, desigualdad y abusos contra los derechos humanos en el Continente.

Tampoco es una coincidencia que Colombia —dotada con abundantes recursos naturales y una clase profesional altamente capacitada— continúe siendo testigo de enérgicos movimientos sociales. Los periódicos procesos de paz (entre los que se cuentan las actuales conversaciones de paz entre las Farc y el gobierno, inicialmente patrocinadas por el gobierno de Noruega y que actualmente tienen lugar en La Habana) son solo una parte del esfuerzo prolongado de transformación social por parte de muchos actores (campesinos, afrodescendientes, movimientos indígenas y de grupos urbanos, estudiantes, trabajadores, mujeres y ambientalistas). Colombia es, por lo tanto, un caso especial para mirar los alcances y límites de un tipo imperial de globalidad y los intentos de muchos grupos a resistirse y lograr un modelo de sociedad más vivible y ecológico.

Dos estudios regionales iniciales

Al igual que Colombia en el contexto global, el fértil valle del río Cauca podría verse como un "arquetipo" del desarrollo capitalista subnacional que no solo ha fracasado, sino que ha terminado bastante mal. El desarrollo capitalista de esta región, basado en las plantaciones de caña de azúcar

en las zonas planas y en la ganadería extensiva en las zonas de laderas, comenzó a afianzarse a mediados del siglo XIX y cobró fuerza a principios de los años cincuenta con la creación de la Corporación Autónoma Regional del Cauca (CVC), basada en el modelo de la Autoridad del Valle del Tennessee (TVA). Ahora, no solo es evidente que este modelo de desarrollo basado en la caña de azúcar y ganadería se agotó, sino que ha causado una devastación ecológica a gran escala de las colinas, acuíferos, ríos, bosques y suelos; además, de un desplazamiento social y territorial profundamente injusto y doloroso de los campesinos y comunidades afrodescendientes de la región.

La región puede fácilmente re-imaginarse como una: verdadera fortaleza agroecológica de producción de frutas orgánicas, verduras, granos y plantas exóticas; región multicultural de pequeños y medianos productores; y, red descentralizada y funcional de ciudades pequeñas e intermedias. Existen estudios técnicos excelentes (realizados por la CVC, por académicos locales y por el PNUD) sobre muchos aspectos de la vida social y ecológica de la región. La región está, entonces, "madura" para una transición radical, así esta propuesta pareciera impensable para las élites y las clases medias del lugar.

Aunque la región de bosque húmedo tropical del Pacífico hacia el oeste (habitada en gran parte por afrocolombianos y considerada como una de las zonas de mayor biodiversidad del planeta) es muy diferente, también está siendo destruida rápidamente por los proyectos de macrodesarrollo (incluidos los agrocombustibles, la minería y los cultivos ilícitos); y, por lo tanto, está lista para ser repensada en términos de transición, proceso en el cual algunos movimientos afrodescendientes locales ya están activamente embarcados (véase Escobar, 2008). Mientras las élites recalcitrantes y el gobierno regional siguen adelante con estrategias económicas que solo aumentarán la devastación ecoso-

cial, la violencia y el conflicto —en contra de toda evidencia científica y sentido común ecológico, social y cultural—, un sector del movimiento social e intelectual en crecimiento ha comenzado a idear y plantear una alternativa poscapitalista, en contra de todo pronóstico, a la que el presente proyecto apoyaría mediante estrategias concretas de transición, de diseño y de medios de comunicación.

Estas dos regiones pueden ser vistas como laboratorios "ideales" para investigar el antropoceno en plena fuerza, de tal modo que los proyectos de transición locales/regionales pueden proporcionar lecciones valiosas para las articulaciones pluriversales alternativas.

Este subprograma se utilizará como la base para explorar el marco de "transiciones al postextractivismo" que está ganando atención en América del Sur (Gudynas, 2011). El objetivo será desarrollar marcos de transición bien elaborados para ambas regiones como una manera de probar e ilustrar las hipótesis del diseño ontológico y del pluriverso. Los estudios se basarán en conceptos y metodologías que están surgiendo sobre las transiciones, los estudios de tendencias (*forecasting*) y la construcción de escenarios y visualización de futuros (*futurings*). Estos estudios regionales bien podrían ser la parte más viable y convincente del proyecto, por lo tanto, damos prioridad a este aspecto para fines institucionales y de financiación.

Referencias bibliográficas

Acosta, A. (2010). El buen vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. Quito: Fundación Friedrich Eber, Fes-Ildis.

Acosta, A. (2012). El buen vivir en la senda del posdesarrollo. En: G, Massuh (Ed.), Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina (pp. 283-305). Buenos Aires: Mardulce.

Acosta, A. y Martínez, E. (Eds.). (2009a). El buen vivir. Una vía para el desarrollo. Quito: Abya-Yala.

Acosta, A. y Martínez, E. (Eds.). (2009b). Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora. Quito: Abya-Yala.

Alayza, A. y Gudynas, E. (2012). Sociedad civil y transiciones al post extractivismo: ensayos, dinámicas y lecciones. En: N, Velardi y M, Zeisser (Eds.), Desarrollo territorial y extractivismo: luchas y alternativas en la región andina (pp. 213-234). Cusco: GRET/Centro Bartolomé de las Casas.

Amin, S. (1975). Unequal development. New York: Monthly review press.

Berglund, E. (2012). Design for a better world, or conceptualizing environmentalism and environmental management in Helsinki. Presentado en la conferencia de 2012 de la Asociación europea de antropología social- EASA.

Berman, E. (2013). Can we move beyond the concept? Contributions for thinking, writing and embodying 'territory'. Manuscrito sin publicar, Departamento de Geografía, Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.

Berry, T. (1988). The dream of the earth. San Francisco: Sierra club books.

Bird, D. (2008). On history, trees, and ethical proximity. *Postcolonial studies, 11*, (2), 157-167.

Blaser, M. (2008). La ontología política de un programa de caza sustentable. *WAN Journal,* (4), 81-107. Recuperado de http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/3.%20mario%20blaser.pdf

Blaser, M. (2010). Storytelling globalization from the Chaco and Beyond. Durham: Duke University press.

Blaser, M. (2011). Ontology is not culture by other means: the chapenges of radical difference. Manuscrito sin publicar.

Blaser, M. (En imprenta). Ontological; conflicts and the stories of people in spite of Europe: towards a conversation on political ontolo*gy*. Current anthropology.

Blaser, M.; De la Cadena, M.; y Escobar, A. (2009). Convocatoria a la conferencia: Política más allá de "la política". (Propuesta para conferencia, sin publicar).

Blaser, M; De la Cadena, M; y Escobar; A. (2013). Introduction: the anthropocene and the one-world. Borrador en progreso para el Pluriversal studies reader.

Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture.* Cambridge: Harvard University Press.

Choquehuanca, D. (2010). Hacia la reconstrucción del buen vivir. *Alai*, (452), 8-14.

Colectivo Situaciones. (2006). Notas sobre la noción de "comunidad" a propósito de dispersar el poder. (Epílogo). En: R, Zibechi (Ed.), Dispersar el poder (pp. 211-220). Buenos Aires: Tinta limón.

Comisión inter-eclesial de justicia y paz. (2012). Colombia: Banacol. A company implicated in paramilitarism and land grabbing in Curvaradó and Jiguamiandó. Amsterdam: Fdcl/Tni.

De la Cadena, M. (2008). Política indígena: un análisis más allá de la "política". *Wan journal*, (4), 139-171. Recuperado de http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm (consultado en 2008).

De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics cultural. Anthropology 25(2): 334-370.

De la Cadena, M. (2012). Indigenous cosmopolitics. Dialogues about the reconstitution of worlds. Propuesta de seminario Sawyer, UC, Davis.

De la Cadena, M. (En prensa). When worlds meet: makinge excess fit in the Andes. Durham; Duke university press.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-Textos.

Ehrenfeld, J. (2008). Sustainability by design. New Haven: Yale University Press.

Escobar, A. (1991). Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales. En: M, López (Ed.), Desarrollo y democracia (pp. 135-170). Caracas: Nueva sociedad.

Escobar, A. (1996). La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá: Norma.

Escobar, A. (1999). ¿De quién es la naturaleza? La conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales. En A. Escobar, *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en las sociedades contemporáneas*. pp. 233-272. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Escobar, A. (2005). El 'posdesarrollo' como concepto y práctica social. En: D, Mato (Ed.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización (pp. 17-32). Caracas: UCV.

Escobar, A. (2008). Territories of difference: place movements life redes. Durham: Duke University Press.

Escobar, A. (2010a). Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes. Popayán: Envión.

Escobar, A. (2010b). Ecología política postconstructivista. *Revista Sustentabilidad(es)*, (2). Recuperada de http://www.susten-

tabilidades.org/revista/publicacion-02/ecologias-politicas-postconstructivistas

Escobar, A. (2010c). América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo? En: V, Bretón (Coord.). Saturno devora a sus hijos. Miradas Críticas sobre el desarrollo y sus promesas (pp. 33-86). Barcelona: Icaria.

Escobar, A. (2011). Encountering development. The making and unmaking of the third world. Segunda edición. Princeton: Princeton University Press.

Escobar, A. (2012a). Prefacio. En: La invención del desarrollo (2ª Ed.). Popayán: Universidad del Cauca.

Escobar, A. (2012b). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Revista Walekeru*, (2). Recuperado de http://edu-library.com/es/walekeru

Escobar, A. (2012c). Notes on the ontology of design. Manuscrito inédito, Unc, Chapel Hill.

Escobar, A. (2012d). El desarrollo de nuevo en cuestión. Carta Latinoamericana Claes. Montevideo (de próxima aparición).

Esteva, G. (1992). Development. En: The development dictionary. London: Zed books.

Esteva, G. (2005). Celebration of Zapatismo. *Humboldt journal of social relations, 29*, (1), 127-167.

Esteva, G. (2012). Los quehaceres del día. En: G, Massuh (Ed.). Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina (pp. 237-283). Buenos Aires: Mardulce.

Esteva, G. y Prakash, M. (1998). Grassroots post-modernism: remaking the soil of cultures. London: Zed books.

Fabian, J. (1982). Time and the other. How anthropology makes its object. New York: Columbia University Press.

Fry, T. (2012). Becoming human by design. Londres: Berg.

Gaidepac (Grupo de académicos e intelectuales en defensa del Pacífico colombiano). (2010). Otro pazífico posible. Campaña internacional en defensa del territorio-región del Pacífico. Documento de trabajo sin publicar.

Geertz, C. (1973). The interpretation of cultures. Nueva York: Basic books.

Gibson-Graham, J; Cameron, J; y Healy, S. (2013). Take back the economy. An ethical guide for transforming our communities. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Grueso, L. (2003). Territorios de vida, alegría y libertad: una opción cultural frente al conflicto en el territorio-región del Pacífico colombiano. Cali: PCN.

Gudynas, E. (2011). Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En: El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina. Farah, I. y Wanderley, F. (Coord.) pp. 379-410. Cides-Umsa, La Paz, Bolivia. http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasExtractivismoTransicionesCides11.pdf

Gudynas, E. (2012). Hay vida después del extractivismo. Alternativas a la sobreexplotación de los recursos naturales. En: Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú/Informe Oxfam Perú 2011/2012 (pp. 45-53). Lima: Oxfam.

Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana, 16*, (53), 71–83. Recuperado de http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf

Gutiérrez, R. (2008). Los ritmos del pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gutiérrez, R. (2012). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. En: R. Gutiérrez et al. (Eds.), Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo (pp. 9-34). Oaxaca: Pez en el árbol.

Ingold, T. (2000). The perception of the environment. Londres: Routledge.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). Hegemony and socialist strategy. Londres: Verso.

Lander, E. (2010). Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. *Alai* , (452), 1-4.

Law, J. (2004). After method: mess in social science research. Londres: Routledge.

Law, J. (2011). What's wrong with a one-world world. Presentado al Centro de humanidades de la Universidad Wesleyana, 19 de septiembre. Publicado por *heterogeneities* el 25 de septiembre, www.heterogeneities.net/publications/Law2111WhatsWrongWithAOneWprldWorld.pdf

Law, J. y Lien, M. (2012). Denaturalizing nature. Presentado en el seminario Sawyer. Indigenous cosmopolitics. Dialogues about the reconstitution of worlds", Universidad de California, Davis, 29 y 30 de octubre.

Leff, E. (1998). Saber ambiental. México, DF: Siglo XXI.

Leff, E. (En imprenta). Political ecology. A Latin American perspective. Encyclopedia of life support systems, Unesco.

Mamani, P. (2005). Geopolíticas indígenas. El Alto: Cades.

Mamani, P. (2006). Territorio y estructuras de acción colectiva: microgobiernos barriales. *Ephemera*, *6*, (3), 276-286.

Massuh, G. (Ed). (2012). Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina. Buenos Aires: Mardulce.

Maturana, H. (1997). Metadesign. Santiago: Instituto de terapia cognitiva. http://www.inteco.cl/articulos/006/texto_ing.htm

Maturana, H. y Varela, F. (2003 [1984]). El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano. Buenos Aires: Editorial Lumen.

Mendoza. P. (2013). Tráiler del documental: *La* Toma. Accedido en youtube, http://www.youtube.com/watch?v=BrgVcdnwU0M

Mignolo, W. y Escobar, A. (Eds.). (2010). Globalization and the decolonial option. London: Routledge.

Misión Internacional para la verificación del impacto de los agrocombustibles en cinco zonas afectadas por los monocultivos de palma aceitera y caña de azúcar en Colombia. (2009). Impactos sobre los territorios, los derechos, la soberanía alimentaria y el medio ambiente. Reporte de la Misión.

Nandy, A. (1987). Traditions, tyrannies and utopias. Essays in the politics of awarenesss. New Delhi: Oxford University Press.

Nandy, A. (2012). Theories of oppression and another dialogue of cultures. *Economic and political weekly, XLVII*, (30), 39-44.

Offen, K. (2003). The territorial turn: making black territories in Pacific Colombia. *Journal of Latin America geography* 2(1): 43-73.

Oslender, U. (2008). Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales. Bogotá: Icanh.

Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo comunitario. La Paz: Ded (Deutscher Entwicklungsdienst).

Patzi, F. (2004). Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal. La Paz: Cea.

Patzi, F. (2010). Tercer sistema. Modelo comunal: propuesta alternativa para salir del capitalismo y el socialismo. La Paz.

Plumwood, V. (2002). Environmental culture: the ecological crisis of reason. Nueva York: Routledge.

Porto, C. (2002). Da geografía ás geografías. Um mundo em busca de novas territorialidades. En Ceceña, A. y Sader, E. (Comps.) *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial.* Pp. 217-256. Buenos Aires: CLACSO.

Porto, C, y Leff, E. (En imprenta). Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the re-Invention of territories, and the construction of an environmental rationality. En *Culture, civilization and human society*, [Eds. Unesco-Eolss Joint committee], de la *Encyclopedia of life support systems (Eolss). Oxford:* Eolss publishers.

Povinelli, E. (2001). Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual review of anthropology.* (30), 319-334.

Povinelli, E. (2011). Economics of abandonment. Social belonging and endurance in late liberalism. Durham: Duke University Press.

Proceso de comunidades negras. (2000). Fortalecimiento de las dinámicas organizativas del PCN en el Pacífico sur colombiano, en torno al ejercicio de los derechos étnicos y territoriales. Proyecto PCN-Solsticio, Segundo informe técnico trimestral. Buenaventura: PCN.

Proceso de comunidades negras. (2004). Construyendo Buen Vivir en las comunidades negras del río Yurumanguí y en Pílamo, Cauca. Cali: PCN-Solsticio.

Proceso de comunidades negras. (2012). La paz desde la perspectiva del Proceso de comunidades negras. Primer borrador. Bogotá: PCN.

Rahnema, M. and Bawtree, V. (Eds.). (1997). The post-development reader. London: Zed books.

Randers, J. (2012). 2052. A global forecast for the next forty years. White river Junction, Vt: Chelsea green publishing.

Restrepo, E. (1996). Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano. En: Restrepo, E. y del Valle, J. (eds). *Renacientes del guandal*. pp. 243-350. Bogotá: Universidad Nacional, Biopacífico.

Restrepo, E. (2013). Etnización de la negridad. La invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, E. y Escobar, A. (2005). Otras antropologías y antropología de otro modo: elementos para una red de antropologías del mundo. En A. Escobar, *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. pp. 231-256. Bogotá: Icanh.

Rose, D. (2008). On history, trees, and ethical proximity. Postcolonial studies 11(2):157-167.

Sachs, W. (Ed.). (1992). The development dictionary. London: Zed books.

Santos, B. (2002). Towards a new legal common sense. Londres: Butterworth.

Santos, B. (2007). The rise of the global left. The world social forum and beyond. Londres: Zed books.

Santos, B. (2012). Hablamos del socialismo del buen vivir. *Alai, 452*, 4-8.

Spinosa, C.; Flores, F.; y Dreyfus, H. (1997). Disclosing new worlds. Cambridge: Mit press.

Svampa, M. (2012). Pensar el desarrollo desde América Latina. En: G, Massuh (Ed.), Renunciar al bien común. Extractivis-

mo y (pos)desarrollo en América Latina (pp. 17-58). Buenos Aires: Mardulce.

Tonkinwise, C. (2013). It's just going to be a lotta hard world: Radical sustainability innovation. http://carnegie-mellon.academia.edu/camerontonkinwise, August 2013.

Ulloa, A. (2006). The ecological native: indigenous peoples movements and eco-governmentality in Colombia. New York: Routledge.

Varela, F. (1999). Ethical know-how. Action, wisdom and cognition. Stanford: Stanford University Press.

Varela, F.; Thompson, E.; y Rosch, E. (1991). The embodied mind. Cognitive science and human experience. Cambridge: Mit press.

Villa, W. (1998). Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región. En Maya, A. (ed). *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia. Tomo VI. pp. 431-448. Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica.

Visweswaran, Kamala. 2012. "Occupier/Occupied." *Identities* 19 (4): 440-451.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Abya-Yala.

Willis, A. (2005). Ontological designing laying the ground. Design philosophy papers, Collection Three: 80-98.

Winograd, T. y Flores, F. (1986). Understanding computers and cognition. Norwood, NJ: Ablex Publishing corporation, pp. 163-179.

Yúdice, G. (2002). El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global. Barcelona: Gedisa.

Zibechi, R. (2006). Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales. Buenos Aires: Tinta limón.

Publicaciones del autor

Teniendo en cuenta el valor pedagógico que conlleva la Colección al pretender convertirse en referente obligado de lectura y reflexión crítica de la obra de cada pensador o pensadora que la hace posible, el presente apartado recoge la información concerniente a los textos publicados por el autor cuidando de visibilizar los idiomas en que lo mismos han sido desplegados y dinamizados desde y en coordenadas diversas del planeta.[60]

Publicaciones en inglés

Libros

2012. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World. Second Edition*. Princeton: Princeton University Press. Chinese version of the first edition published 2011.

2010. *Globalization and the Decolonial Option* (Routledge), co-edited with Walter Mignolo.

[60] Más allá de lo que implica la bibliografía aquí presentada, para ahondar en detalles de la producción intelectual y participación, apoyo y acompañamiento a procesos sociales, culturales y políticos por parte del maestro Arturo Escobar, se sugiere consultar el link: http://aescobar.web.unc.edu/resume/

2008. *Territories of Difference: Place Movements Life Redes*. Durham: Duke University Press.

2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Contexts of Power* (Oxford: Berg). Co-edited with Gustavo Lins Ribeiro. There are two Spanish editions, and Portuguese edition forthcoming.

2005. *Women and the Politics of Place* (Bloomfield, CT: Kumarian Press). Co-edited with Wendy Harcourt. There is a Spanish edition.

2004. *The World Social Forum: Challenging Empires* (Delhi: Viveka 2004). Co-edited with Jai Sen, Anita Anand, and Peter Waterman. There are Japanese, German, and Spanish editions.

1998. *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements* (Boulder: Westview Press). Co-edited with Sonia Álvarez and Evelina Dagnino (Also published in Portuguese and Spanish). There are Portuguese and Spanish editions.

1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press). *Best Book Award, New England Council of Latin American Studies, 1996.* There is Spanish edition.

1992. *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy* (Boulder: Westview Press). Co-edited with Sonia Álvarez.

1987. *Power and Visibility: The Invention and Management of Development in the Third World*. PhD dissertation, University of California, Berkeley, 587 pp.

Artículos

2010. "Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Postliberalism, or Postdevelopment?" *Cultural Studies* (24) 1: 1-65.

2008. "Development, Trans/modernities, and the Politics of Theory." *Focaal* 52: 127-135.

2007a. "Political Ecology of Globality and Difference." *Gestión y Ambiente* (Bogotá) 9(3): 29-44.

2007b. '"*World and Knowledges Otherwise*': The Latin American Modernity/Coloniality Research Program." *Cultural Studies* 21(2-3): 179-210 (reprint of 2003below).

2007c. "Territorios de Vida, Alegría y Liberta. Un Diálogo de Saberes por la Defensa del Territorio." *LASA Forum* 38(3): 24-25.

2007d. "Reflections on 50 years of *Development*." *Development* 50 (Special Issue): 10-12 (Commentary).

2006a. "Difference and Conflict in the Struggle over Natural Resources: A Political Ecology Framework." *Development* 49(3): 6-13.

2006b. "An Ecology of Difference: Equality and Conflict in a Glocalized World." *Focaal. European Journal of Anthropology* 47: 120-140.

2006c. "Revisioning Latin American and Caribbean Studies: A Geopolitics of Knowledge Approach." *LASA Forum* 37(2): 11-14.

2005a. '"Other Anthropologies and Anthropology Otherwise': Steps to a World Anthropologies Framework." *Critique of Anthropology* 25(2): 99-128 (with E. Restrepo).

2005b. "¿Developper Autrement, Construire un Autre Monde ou Sortir de la Modernité?" *Anthropoligie e Sociétés* 29(3): 139-150 (Interview with ManonBoulianne).

2005c. "Economics and the Space of Modernity: Tales of Market, Production and Labor." *Cultural Studies* 19(2): 139-175.

2004a. "Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalization Social Movements." *Third World Quarterly* 25(1): 207-230.

2004b. "Development, Violence, and the New Imperial Order." *Development* 47(1): 15-21.

2003a. "Displacement, Development and Modernity in the Colombian Pacific." *International Social Science Journal* 175: 157-167.

2003b '"*World and Knowledges Otherwise*': The Latin American Modernity/Coloniality Research Program." *Cuadernos del CEDLA* 16: 31-67.

2002a "Lead Article: Women and the Politics of Place". *Development* 45 (1): 7-14 (with Wendy Harcourt).

2002b. "Environmental Social Movements and the Politics of Place". *Development* 45 (1): 28-36 (with D. Rocheleau and S. Kothari).

2001. "Culture Sits in Places. Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Globalization." *Political Geography* 20 (2001): 139-174.

2000. "Beyond the Search for a Paradigm? Post-development and Beyond." *Development* 43(4): 11-14.

1999a. "After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology." *Current Anthropology* 40 (1): 1-30.

1999b. "The Invention of Development." *Current History* 631: 382-396 (reprint of excerpt from *Encountering Development*).

1999c. "Biodiversity: A Perspective from Within." *Seedling* 16(2): 24-31 (reprint of excerpt of 1998 journal article).

1998. "¿Whose Knowlege, Whose Nature? Biodiversity Conservation and the Political Ecology of Social Movements." *Journal of Political Ecology* Vol 5: 53-82.

1997a. "The Laughter of Culture." *Development* 40(4): 20-24.

1997b. "Anthropology and Development." *International Social Science Journal* 154: 497-516.

1995. '"Living' in Cyberia?" *Organization* 2(3/4): 533-537. Also published as "The United Nations and the End of Development." *Development* 1995 (4): 22-26, 1995.

1994. "Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture." *Current Anthropology* 35(3): 211-231, 1994. *Reprinted in*: *Futures* 27(4): 409-422, 1995. *Reprinted in*: *Cyberfutures*. Z. Sardar and J. Ravetz, eds. pp. 111-137. London: Pluto Press, 1996.

1992a. "The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Post-*Writing Culture* Era." *Journal of Anthropological Research* 49(4): 377-392.

1992b. "Culture, Practice, and Politics: Anthropology and the Study of Social Movements." *Critique of Anthropology* 12(4): 395-431.

1992c. "Reflections on Development: Grassroots Approaches and Alternative Politics in the Third World." *Futures* 24(5): 411-436. *Reprinted in*: *Framing the Future: A 21st Century Reader*. Bruce Lloyd, editor. pp. 577-614. London: Adamantine Press, 1998.

1992d. "¿Imagining a Postdevelopment Era? Critical Thought, Development, and Social Movements." *Social Text* 31/32: 20-56. *Reprinted in*: *The Power of Development*. Jonathan Crush, editor. pp. 211-227. New York: Routledge, 1995. *Reprinted in: The Sociology of Development (2 vols.*). Bryan Roberts, Charles Wood, and Bob Cushing, editors. Glos, UK: Edward Elgar Publishing Ltd. (in press).

1991. "Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology." *American Ethnologist* 18(4): 16-40.

1989. "The Professionalization and Institutionalization of Development in Colombia, 1945-1960." *International Journal of Educational Development* 9(2): 138-154.

1988. "Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World." *Cultural Anthropology* 3(4): 428-443.

1984. "Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of his Work to the Third World." *Alternatives* 10(3): 377-400. *Reprinted in*: *Theoretical Prospects for Participatory Communications Research*, Thomas Jacobson, ed. Boulder: Lynne Rienner Publishers (in press).

Capítulos de libros

2010a. "Postconstructivist Political Ecologies." In Michael Redclift and Graham Woodgate, eds. *International Handbook of Environmental Sociology*, 2nd. edition. pp. 91-105. Cheltenham, UK: Elgar.

2010b. "Histories of Development, Predicaments of Modernity: Thinking about Globalization from Some Critical development Studies Perspectives." In N. Long, Ye Jinzhong, and Wang Yihuan, eds. *Rural Transformations and Development –China in Context*. pp. 25-53. Cheltenham, UK: Elgar.

2010c. "Social movement and the politics of the virtual: Deleuzian Strategies." In Casper Bruun Jensen and Kjetil Rödje, eds. *Deleuzian Intersections in Science, Technology, and Anthropology*. pp. 187-218. Oxford: Berghahn.(with Michal Osterweil).

2008. "Afterword." In Sadhvi Dar and Bill Cooke, eds. *The New Development Management. Critiquing the Dual Modernization*. pp. 198-203. London: Zed Books.

2007a. "Actors, Networks, and New Knowledge Producers: Social Movements and the Paradigmatic Transition

in the Sciences." In Boaventura de Sousa Santos, ed. *Cognitive Justice in a Global World*. pp. 273-294. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

2007b. "Post-development as Concept and Social Practice." In Aram Ziai, ed. *Exploring Post-development*. pp. 18-32. London: Zed Books.

2006a. "Postdevelopment." In D. Clark, ed. *The Elgar Companion to Development Studies*. pp. 447-451. Cheltenham, UK.

2006a. "Dudley Seers." In D. Simon, ed. *Fifty Key Thinkers on Development*. pp. 224-230. London: Routledge.

2006b. "¿Does Biodiversity Exist?" In N. Haenn and R. Wilk, eds. *The Environment in Anthropology*. pp. 243-246 (excerpt from 1998 journal article).

2005a. "Culture, Economics and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research." In *The Global Resistance Reader*. L. Amoore, ed. pp. 299-310. London: Routledge (excerpt/reprint from 1992 book chapter).

2005b. "The Emergence of Collective Ethnic Identities and Alternative Political Ecologies in the Colombian Pacific Rainforest." In *Political Ecology Across Spaces, Scales, and Social Groups*. S. Paulson and L. Gezon, eds. pp. 257-278. New Brunswick: Rutgers University Press (with S. Paulson).

2005c. "Imagining a Postdevelopment Era." In M. Edelman and A. Haugerud, eds. *The Anthropology of Development and Globalization*. Oxford: Blackwell, pp. 341-352 (reprint of 1992 article, excerpted).

2004a. "Identity." In *A Companion to the Anthropology of Politics*. D. Nugent and J. Vincent, eds. pp. 248-266. Oxford: Blackwell.

2004b. “Other Worlds Are (Already) Possible: Self-Organisation, Complexity, and Post-Capitalist Cultures.” In *The World Social Forum. Challenging Empires*. Jai Sen, Anita Anad, Arturo Escobar, and Peter Waterman, eds. pp. 349-358. Delhi: Viveka (see also Spanish and German editions of the volume).

2004c. “Constructing Nature: Elements for a Postructuralist Political Ecology.” In *Environment, Development and Rural Livelihoods*. S. Jones and G. Carswell, eds. pp. 210-231. London: Earthscan (reprint of 1996 book chapter).

2003a. “From Pure Genes to GMOs: Transnational Gene Landscapes in the Biodiversity and Transgenic Food Networks” (with Chaia Heller). In A. Goodman, D. Heath, and S. Lindee, eds. *Genetic Nature/Culture*. pp. 155-175. Berkeley: University of California Press.

2003b. “Conversations Towards Feminist Futures” (with Wendy Harcourt). In Kum-Kum Bhavani, John Foran and Priya Kurian, eds. *Feminist Futures. Re-Imagining Women, Culture and Development*. pp. 178-188. London: Zed Books.

2003c. “Place, Nature and Culture in Discourses of Globalization.” In A. Mirsepassi, A. Basu, and F. Weaver, eds. *Localizing Knowledge in a Globalizing World*. pp. 37-59. Syracuse: Syracuse University Press.

2002a. “Foreword.” In Jacquelyn Chase, ed. *The Spaces of Neoliberalism*. pp. vii-ix. Bloomfield, CT: Kumarian Press.

2002b. “Gender, Place and Networks: A political Ecology of Cyberculture.” In Susan Schech and Jane Haggis eds. *Development. A Cultural Studies Reader.* pp. 239-257. Oxford: Blackwell (reprinted from an earlier publication).

2002c. “The Problematization of Poverty: The Tale of Three Worlds and Development.” In Susan Schech and

Jane Haggis eds. *Development. A Cultural Studies Reader*. pp. 79-92. Oxford: Blackwell (reprinted from an earlier publication).

2001a. "Place, Economy and Culture in a Postdevelopment Era." In Roxanne Prazniak and Arif Dirlik, eds. *Places and Politics in an Age of Globalization.* pp.193-218. Lanham: Rowman & Littlefield.

2001b. "Colombian Case Study: After Nature." In *World Culture Report 2*. Lourdes Arizpe, ed. pp. 28-29. Paris: UNESCO.

2000a. "Fragments of the City of Cali (Italo Calvino In Memoriam)." In *Cities A/Z: Urban Fragments*. Steve Pile and Nigel Thrift, eds. London: Routledge (five entries).

2000b. "Place, Power and Networks in Globalization and Postdevelopment." In *Re-developing Communications for Social Change*. Karin Wilkins, ed. pp. 163-174. Lanham: Rowman and Littlefield.

2000c. "Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture." In *The Cybercultures Reader*. David Bell and Barbara Kennedy, eds. pp. 56-76. New York: Routledge (reprint of 1994 article).

1999a. "Gender, Place and Networks. A Political Ecology of Cyberculture." In *Women@Internet. Creating New Cultures in Cyberspace.* Wendy Harcourt, ed. pp. 31-54. London: Zed Books.

1999b. "Postdevelopment: Beyond the Critique of Development." In *The New Agenda for Peace Research*. Ho-Won Jeong, ed. pp. 223-232. Aldershot, UK: Ashgate (with Ho-Won Jeong).

1999c. "Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of his Work the Third World." In *Theoretical Approaches to Participatory Communication*. T. Jacobson and J. Servaes, eds. pp. 309-

336. Cresskill, NJ: Hampton Press (reprint of 1984 journal article).

1999d. "Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World." In *Illusions of Development*. Po-Keung Hui, ed. pp. 41-60. Hong Kong: Oxford University Press (reprint, in Chinese, of 1988 journal article).

1998a. "Nature, Political Ecology, and Social Practice: Toward an Academic and Political Agenda" (with Soren Hvalkof). In *Building a New Biocultural Synthesis: Political-Economic Perspectives in Biological Anthropology.* Alan Goodman and Thomas Leatherman, eds. pp. 425-450. Ann Arbor: University of Michigan Press.

1998b. "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements" (with S. Álvarez and E. Dagnino). In *Cultures of Politics/Politics of Culture: Revisioning Latin American Social Movements*. pp. 1-32. (Boulder: Westview Press).

1998c. "The Process of Black Community Organizing in the Pacific Coast of Colombia" (with Libia Grueso and Carlos Rosero). In *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements.* S. Álvarez, E. Dagnino and A. Escobar, eds. pp. 196-219. (Boulder: Westview Press).

1998d. "Conclusion. Imagining a Postdevelopment Era." In *Crossing Currents. Continuity and Change in Latin America*. M. Whiteford and S. Whiteford, eds. pp. 502-514. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall (reprint of Chapter 6 from *Encountering Development*).

1997a. "The Making and Unmaking of the Third World Through Development." In: *The Post-Development Reader*. Majid Rahnema and Victoria Bawtree, eds.

pp. 85-93. London: ZED Books (reprinted excerpt from *Encountering Development*).

1997b. "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia." In: *Culture and Social Protest: Between Resistance and Revolution*. Orin Starn and Richard Fox, eds. pp. 40-64. New Brunswick: Rutgers University Press. *Reprinted in*: *The Politics of Culture in the Shadow of Capital.* David Lloyd and Lisa Lowe, eds. pp. 201-226. New York: Routledge.

1996. "Constructing Nature: Elements for a Poststructuralist Political Ecology." In *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements.* Richard Peet and Michael Watts, eds. pp. 46-68. London: Routledge. *Reprinted in*: Futures 28(4): 325-344, 1996.

1992a. "Introduction: Theory and Protest in Latin America Today." In *The Making of Social Movements in Latin America* (with Sonia Álvarez). pp. 1-18.

1992b. "Culture, Economics and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research." In *The Making of Social Movements in Latin America*. pp. 62-88.

1992c. "Conclusion: Theoretical and Political Horizons of Change in Contemporary Latin American Social Movements." In *The Making of Social Movements in Latin America* (with Sonia Álvarez). pp. 317-330.

1992d. "Planning." In *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Wolfgang Sachs, ed. pp. 132-145. London: Zed Books. *Reprinted in: Development Studies: A Reader*. Stuart Corbridge, ed. pp. 64-77. Cambridge: Edward Arnold, 1995.

1981. "*Chicha*: An Indigenous Maize Beer of the Andes." In: *Handbook of Indigenous Fermented Foods*. Keith Steinkraus, ed. New York.

Publicaciones en Castellano y otros idiomas

Libros

2010a. *Territorios de Diferencia. Lugar, Movimiento, Vida, Redes*. Popayán: Envión.

2010b. *Una Minga para el Postdesarrollo. Lugar, Medio Ambiente y Movimientos Sociales en las Transformaciones Globales.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Programa Democracia y Transformación Global.

2008. *Antropologías del Mundo. Transformaciones Disciplinarias dentro de Sistemas de Poder.* Bogotá/México: Envión/CIESAS (co-editado con Gustavo Lins Ribeiro).

2007. *Las Mujeres y las Políticas del Lugar*. México: UNAM/ Programa de Estudios de Género (co-editado con Wendy Harcourt).

2005. *Más Allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia* (Bogotá: ICANH).

2004. *El Foro Social Mundial: Desafiando Imperios*. Málaga (España): El Viejo Topo. German Edition: *Eine andere Welt Das Weltsozialfoum*. Berlin: Karl Dietz Verlag, 2004. There is also Japanese Edition, 2005 (co-editado con J. Sen, A. Anad y P. Waterman).

2002. *Política Cultural y Cultura Política: Una Nueva Mirada Sobre los Movimientos Sociales Latinoamericanos*. Bogotá: Taurus/ICANH. Portuguese Edition: *Cultura e Política Nos Movimienbtos Sociais Latino-Americanos.* Bello Horizonte: Editoria UFMG, 2000 (co-editado con S. Álvarez y E. Dagnino).

1999. *El Final del Salvaje: Naturaleza, Cultura y Política en las Sociedades Contemporáneas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

1997. *La Invención del Desarrollo: Construcción y Deconstrucción del Tercer Mundo*. Bogotá: Editorial Norma (Translation of *Encountering Development*).

1996. *Pacífico, Desarrollo o Diversidad? Estado, Capital y Movimientos Sociales en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: CEREC/Ecofondo. Co-editado con Álvaro Pedrasa.

Capítulos y Artículos

2010. América Latina en una Encrucijada: Modernizaciones Alternativas, Posliberalismo o Posdesarrollo?". En: V. Bretón, ed. *Saturno Devora a sus Hijos. Miradas Críticas sobre el Desarrollo y sus Promesas.* pp. 33-86. Barcelona: Icaria.

2009a. "Movimientos Sociales y la Política de lo Virtual. Estrategias Deleuzianas". *Tabula Rasa* 10: 123-162 (con Michal Osterweil).

2009b. "El 'Post-desarrollo' como Concepto y Práctica Social". *Revista Española de Cooperación y Desarrollo* 24: 81-102.

2009c. Co-editor del Número Especial de la Revista *América Latina en Movimiento* No. 445, junio 2009.

2009d. "Una Minga para el Postdesarrollo". *América Latina en Movimiento* 445: 26-31.

2007a. "Época de Cambios o Cambio de Época?" *La Vanguardia* (Barcelona), 4 de abril, p. 4.

2007a. "Modernidad, Identidad, y la Política de la Teoría." *Anales. Nueva Época* (Instituto Iberoamericano, Universidad de Goteborg) 9/10: 13-42.

2007b. "'Mundos y Conocimientos de Otros Modos': El Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano". En: José Luis Saavedra, ed. *Educación Superior, Interculturalidad, y Descolonización*. pp. 11-54. La Paz: Fundación PIEB.

2006a. “A Fejlesztés Csatája. A ‘Harmadik Világ’ Megteremtése es Lerombolása”. *Antropolis* 3 (1): 16-31 (Hungarian Translation to Introduction to 1995 book, *Encountering Development*).

2006b. “Depois da Naturaza. Passos para uma Ecologia Política Antiessencialista”. In C. Pariera and H. Alimonda, *Políticas Públicas Ambientais Latino-Americanas*. pp. 17-64. Brasilia: FLACSO (Brazilian translation of 1999 *Current Anthropology* article).

2006a. “El Desarrollo y la Antropología de la Modernidad.” En: M.A. Contreras, ed. *Desarrollo, Eurocentrismo, y Economía Popular*. pp. 75-112. Caracas: MINEP (reprint of 196 Introduction to *La Invención del Tercer Mundo*).

2006b. “Las Antropologías del Mundo. Transformaciones del la Disciplina a traves de Relaciones de Poder.” *Universitas Humanistica* (Bogotá) 61: 15-50 (Translation of Introduction to *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Contexts of Power*, with Gustavo Lins Ribeiro).

2005a “Developper Autrement, Construire un Autre Monde ou Sortir de la Modernité?.” *Anthropologie e Sociétés* 29(3): 139-150 (Interview with ManonBoulianne).

2005b “Bienvenidos a *Cyberia*: Notas para una Antropología de la Cibercultura”. *Revista de Estudios Sociales* (Bogotá) No. 22:15-35 (translation of 1994 *Current Anthropology* article).

2005c “El ‘Posdesarrollo’ como Concepto y Práctica Social”. In D. Mato, ed. *Políticas de Economía, Ambiente y Sociedad en Tiempos de Globalización*. pp. 17-32. Caracas: UCV (not previously published in any language).

2005d. “O Lugar da Natureza e a Naturaza do Lugar: Globalizaçao o Pós-desenvolvimento?”. In E. Lander, ed. *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciencias*

Sociais. Perspectivas Latinoamericanas. pp. 133-168. Buenos Aires: CLACSO (Portuguese translation of 2000a, below).

2005e. "Altri Mondo Sono (già) Possibili: Auto-organizzatione, Complessità e Cultura Post-capitaliste". In M. Berlinger and M. Trotta,eds. *Pratiche costituenti. Spazi, Reti, Appartenenze: la Politiche dei Movimenti*. pp. 155-166 (Italian translation of 2004 book chapter).

2005f "Muut Maalmat Ovat (Jo) Mahdollisia: Itserjarjestaytyvyys, Kompleksisuus ja Jalkikapitalistiset Kulttuurit." In S. Paasonen, ed. *Aktivismi. Verkostoja, Jarjestoja ja Arjen Taitoja*. pp. 69-87. Jyväskylä: University of Jyväskylä (Finnish translation of 2004 book chapter).

2005g. "Dobro Dosli u Kiberiju: Biljeske o Antropologiji Kiberkulture." In *Etnografije Interneta*I. I. Plese and R. Senjkovic, eds. pp. 55-86. Zagreb: Institut za Etnologiju i Folkloristiku (translation of 1994 *Current Anthropology* article).

2004a. "Movimentos Sociais e Biodiversidade no Pacífico Colombiano". In *Semear otras Solucoes*. B. de Sousa Santos, ed. pp. 287-314. Porto (Portugal): Edicoes Afrontamento (with Mauricio Pardo).

2004b. "Kultur und Politik in Sozialen Bewegungen Lateinamerikas". In *Neoliberalismus, Autonomie Widerstand*. O. Kaltmeir et al. eds pp. 31-59. Verlag Westfalisches Dampfboot (with Sonial Álvarez and Evelina Dagnino, German translation of 1998b).

2004c "Antropologías en el Mundo". *Jangwa Pana* (Santa Marta, Colombia) 3: 110-131 (with Eduardo Restrepo). (Translation of 2005 article in *Critique of Anthropology*).

2004d. "Más allá del Tercer Mundo: Globalidad imperial, colonialidad global, y movimientos sociales anti-globalización". *Nómadas* 20: 86-101.

2004e. “Andere Welten sind (schon) moglich: Slebstorganisierung, Konplexitat und [pstkapitalische Kulturen”. *Utopiekreativ* 169: 1017-1025. (German translation of 2004 book chapter).

2003/2004. “’Mundos y conocimientos de otros modos’: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”. *Tabula Rasa* 1: 51-86.

2003a. “Actores, redes e novos produtores de conhecimento: os movimentos sociais e a transiçâo paradigmática nas ciencias”. En: *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente”.* Boaventura de Sousa Santos, ed. pp. 605-630. Porto: Ediçôes Afontamento.

2003b. ““Teoria della Contestazione”. In *“No Global”. Cosa Veramente Dicono. I Movimenti Globali di Protesta*. Maurizio Molinari, ed. pp. 172-176. Roma: Editori Laterza.

2002a. “Diferencia, nación y modernidades alternativas”. *Gaceta* 48: 51-111 (Bogotá, Ministerio de Cultura). Con Libia Grueso y Carlos Rosero.

2002b. “Visualización de una era posdesarrollo”. En *Formación en gestión cultural*. Víctor M. Rodríguez ed. pp. 55-68. Bogotá: Ministerio de Cultura.

2002c. "Globalización, desarrollo y modernidad". En *Planeación, participación y desarrollo*. Corporación Región ed. P. 9-32. Medellín: Corporación Región/Universidad Nacional.

2000a “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo?” In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Edgardo Lander, ed. pp. 113-144. Buenos Aires: CLACSO.

2000b “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo?” En: *Antropología del*

desarrollo. Andreu Viola, ed. pp. 169-218. Barcelona: Paidós.

1997a. "El Proceso Organizativo de Comunidades Negras en el Pacífico Sur Colombiano". *Ecología Política* 14: 47-64.

1997b. "El Final del Salvaje: Antropología y Nuevas Tecnologías". Colección *Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI*. Pablo González Casanova, ed. México, DF: UNAM (con video acompañante).

1997c. "Biodiversidad, Naturaleza y Cultura: Localidad y Globalidad en las Estrategias de Conservación." *Colección el Mundo Actual*. México: UNAM/CIICH.

1997d. "Política Cultural y Biodiversidad: Estado, Capital y Movimientos Sociales en el Pacífico Colombiano". En: *Antropología en la Modernidad*. María V. Uribe y Eduardo Restrepo, eds. pp. 173-206. Bogotá: ICAN.

1997e. "Antropología y Desarrollo". Revista Internacional de Ciencias Sociales 154.

1996a. "Planificación." En: *El Diccionario del Desarrollo*. Wolfgang Sachs, ed. pp. 216-234. Lima: PRATEC.

1996b. "Viejas y Nuevas Formas de Capital y los Dilemas de la Biodiversidad." En: *Pacífico: ¿Desarrollo o Diversidad?* A. Escobar y A. Pedrosa, eds. pp. 109-131. Bogotá: CEREC/Ecofondo.

1996c. "Las Cooperativas Agrarias y la Modernización de los Agricultores." En *Pacífico: ¿Desarrollo o Diversidad?* A. Escobar y A. Pedrosa, eds. pp. 90-108. Bogotá: CEREC/Ecofondo, 1996 (con J.A. Grueso).

1994. "El Desarrollo Sostenible: Diálogo de Discursos". *Revista Foro* 23: 98-112. Reimpreso en: *Integración y Equidad: Democracia, Desarrollo y Política Social*. Jorge A. Bernal, editor. pp. 139-162. Bogotá: Corporación S.O.S. Colombia, 1994. Reimpreso en: *Ecología Política* 9: 7-26, 1995.

1993a. "El Pacífico Colombiano: Entidad Desarrollable o Laboratorio para el Postdesarrollo?" (con Álvaro Pedrasa). *Revista Universidad del Valle* 5: 34-46. Reimpreso en: *El Límite de la Civilización Industrial: Perspectivas Latinoamericanas en Torno al Desarrollo.* Edgardo Lander, ed. pp. 83-98. Caracas: Nueva Sociedad, 1995.

1993b. "Tropezando con el Desarrollo: Construcción y Deconstrucción del Tercer Mundo". En: *Afirmación Cultural Andina.* PRATEC, ed. pp. 245-276. Lima: PRATEC.

1991. "Imaginando un Futuro: Pensamiento Crítico, Desarrollo y Movimientos Sociales". En *Desarrollo y Democracia*. Margarita López Maya, ed. pp. 135-170. Caracas: Nueva Sociedad.

1989. "Desarrollismo, Ecologismo y Nuevos Movimientos Sociales: Contribución al Debate Naturaleza-Sociedad". En: *Ecobíos. El Desarrollo Sostenible: Estrategias, Políticas y Acciones*. INDERENA, ed. pp. 199-210. Bogotá: INDERENA.

1986. "La Invención del Desarrollo en Colombia". *Lecturas de Economía* 20: 9-36.

Colección Pensamiento vivo

La colección Pensamiento vivo, de carácter eminentemente pedagógico y de difusión, con textos claves de pensadores de gran pertinencia en América Latina espera configurarse como una potenciadora de dos aspectos fundantes de nuestra Universidad que, bajo las circunstancias actuales, se erigen en desafíos intelectuales y políticos de gran envergadura:

- Ahondar en la lectura y uso crítico de las producciones de quienes, desde la diversidad de contextos del Continente, han venido desplegando *Pensamiento vivo* frente a las problemáticas que nos aquejan.
- Dinamizar la articulación de los procesos de formación integral de la Universidad: pregrados, posgrados y extensión con los contextos de realidad de América Latina.

En este sentido, el Pensamiento de esta colección es *Vivo* en la medida en que es un pensamiento que ha pulsado o pulsa en seres humanos reales y en vínculo constante con otras y otros; nacidos o no en el Continente; y que, presentes o ausentes, son o han sido capaces de volcar su comprensión crítica sobre América Latina y sus problemáticas en acciones concretas y trasformadoras de sus realidades.

Es *epistémico* teniendo como rasgo distintivo que es un pensamiento que obliga al sujeto (sea quien sea: niña, hombre, transexual, académico, indígena, erudita, gitana, obrero, maestra, presidente, intelectual, él, nosotras, etc.), a pensar desde la realidad y, por tanto, a hacerse preguntas que son pertinentes porque tienen que ver con fenómenos que les afectan directamente como parte de su experiencia vital y que, por ello, no les es admisible extraerlas de la teoría.

Es *situado,* en tanto es un pensamiento contextuado en territorios simbólicos marcados por coordenadas geográficas y por sujetos específicos. Por consiguiente es un pensamiento que se ocupa de preguntar por problemas que tienen directa relación con los seres humanos, pueblos, naciones, comunidades, grupos, movimientos, sociedades, gente, personas que habitan este Continente; y de abordar las comprensiones sobre los mismos, reconociendo sus voces y saberes en historicidad, superando los instalados en las academias y los discursos institucionalizados.

Es *pluriversal,* porque es un pensamiento afincado en la diferencia radical que apuesta por la posibilidad de un Continente hecho de muchos mundos fundados en sentidos y construcciones culturales, sociales, políticas, ecosóficas, económicas y filosóficas de diversa índole.

Sea pues esta Colección una invitación a leer-nos y comprender-nos en relación desde claves que siendo posibles vertebran el presente, no porque se postulan como la respuesta certera ante el discurso único; sino, porque desafiándose a ser, nos ayudan a reconocer que, precisamente, los sentidos de lo posible no se agotan en las determinaciones de la historia.

Marta Cardona López
Coordinadora de la Colección



Sentipensar con la tierra.
Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia

se terminó de imprimir en noviembre de 2014.
Para su elaboración se utilizó papel Propalibros Beige de 70 g
en páginas interiores y propalcote 250 g en carátula.
Fuente tipográfica: ZapfCalligr BT 11 puntos en textos
y Century Schoolbook 12 puntos en títulos

